الفكر التربوي عند ابن سينا

إعـــداد

الدكتور/ عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب

أستاذ أصول التربية كلية التربية - جامعة المنصورة

١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة

ت : ٢٧٥٢٩٨٤، ٢٧٥٢٧٣٥، فاكس: ٢٧٥٢٧٣٥

www.darelfikrelarabi.com

INFO@darelfikrelarabi.com

١٨٩,١ عبد الرحمن النقيب.
رح ف ك الفكر التربوى عند ابن سينا : منظور إسلامى معاصر/ إعداد عبد الرحمن النقيب. - القاهرة: دارالفكر العربى، ٢٠٠٢.
٢١٤ص ؛ ٢٤سم.
بيليوجرافية : ص١٩٥ - ٢١٤.
تدمك : ٢-١٤٨٦-١٠-٩٧٧.
١- التربية الإسلامية . ٢- الفلسفة الإسلامية .
أ-ابن سينا ، أبو على الحسين بن عبد الله ٣٧٠ - ٤٢٨هـ.
ب- العنوان.

تصميم وإخراج فنى
حسام حسين أنيس

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الطبعة

عودة أخرى لآراء ابن سينا التربوية

تحاول تلك الدراسة أن تضع آراء ابن سينا التربوية فى مكانـها الصحيح من مركز فكرنا التربوى الإسلامى، ذلـك أن « ابن سينا » قد تعرض- شأنه شـأن عظماء الرجال والمفكرين إلى مـبالغـة شديدة من جـانب المادحين والقادحين : ولكن القـدح فى آراء الرجل من الناحيـة الإسلاميـة هو الذى أزعجنى ، حتى أن البـعض يرفض دراسة آرائه الفلسفة التربوية لأنه لا يمثل فكرا تربويا إسلاميا ، هكذا بإطلاق دون تمحيص وتدقيق . ورغم أن الرجل قد مـضى إلى ربه ولن ينفعـه مدح المادحين ولن يقلل من شـأنه قدح القادحين، إلا أننى ظلت طوال تلك السنين أشعر أن من حق الرجل عليٍّ أن أصنعه فى مكانه الصحيح بين التربويين المسلمين كما هو بين فـلاسفتهم ، كذلك حرصت على أن أبين أهم آرائه الفلسفية والتربوية وأن أبين حظها من المؤثرات الإسلامية وغير الإسلامية، على أن أؤكد هنا أنه ليس من الضرورى أن يكون كل ما هو غير إسلامى المصدر ، غير إسلامى الروح ، أو غير إسلامى المقصد .

لقد تركت الـنص فى صورته الأولى واكتـفيت بإيراد التـعقيـبات بعـد نهاية كل موضـوع . فوقـفت عند أهم قضـية على الإطلاق وهـى مدى اعتـماد ابن سـينا على الوحي: قرآنا وسنة فى تكوين آرائه الـفلسفية والتـربوية ، ومدى نجاح ابن سينا كـعالم مـسلم أن يجمع بين الوحى والـفلسفـة ومعطيـات العلوم فى عـصره فى نسـيج فكرى واحـد، وأكدت أن تراث ابن سـينا وكـتابـاته لا يمكن إلا أن تكون من ثمـار « ثقافـة الإسلام» وحضارة الإسلام وأن ثقافات عصره مجـتمعة بعيدا عن ثقافة الإسلام لا يمكن أن تنتج لنا فكر ابن سينا أو فلسفته أو آراءه التربوية .

وإذا كانت تلك هى القاعدة العامـة المؤكدة إلا أن هذا لا ينفى أن فلسفة ابن سينا فى الإنسان والمعـرفة والأخلاق والمجـتمع كانـت دون التصور الإسـلامى الخالص الذى يقدمـه القرآن والسنة ، ولإبراز ذلك ذكرنـا بإيجاز شديد الخطوط العـامة لهذا التـصور الإسـلامى كمـا وردت فى القرآن والسنـة ، إلا أن هذا الاختـلاف كمـا هو واضح هو اختلاف درجة تنوع أكثر منه اختلاف تعارض أو تناقض فى معظم الأحيان .

ولعل ذلك أن يقودنا إلى قضية أخرى نرى أهمية الوقوف عندها ، وهى قضية تشيع ابن سينا ، وأثر هذا التشيع على فلسفة ابن سينا وفكره التربوى ، وما يميل إليه البعض من رفض هذا الفكر لمجرد أنه يستقى من مصادر شيعية ، وهذا كلام خطير لا ينبغى أن يلقى على عواهنه ؛ ذلك أن مصادر الفكر الشيعى فى مجمله وفى كلياته هى نفس المصادر الإسلامية الصحيحة : القرآن والسنة . وإن اختلفت بعض الآراء الشيعية فى أمور فرعية تتعلق بالإمامة ومرجعية السنة (مصادر أو مجموعات السنة الشيعية التى يعتمد عليها فى استخراج الأحكام) . وكل هذا - فى تصورى- من القضايا الخلافية التى لا يمكن أن تخرج صاحبها عن الملة أو تحرفه عن الإسلام الصحيح . وقد آن الأوان أن نعطى تلك القضية حقها من الدراسة والبحث حتى لا نحرم الأمة من العطاء الشيعى الفلسفى والتربوى ، وحتى نزيل بالتدريج من خلال الدراسة والبحث هذا العداء المصطنع بين الفكر السنى ، والفكر الشيعى ، والذى ساهم عبر العصور فى المزيد من تفرق الأمة ، واستغله أعداء الإسلام ومازالوا يستخدمونه للحيلولة دون نهضتها ووحدتها وقوتها ، ولعل القارئ والباحث عندما يدرس فكر ابن سينا الفلسفى وآراءه التربوية أن يدرك المشترك الإسلامى العام فى هذا الفكر وتلك الآراء التربوية .

كذلك أكدنا على اجتماعية وزمانية الآراء التربوية عند ابن سينا ، أى تأثر آراء ابن سينا بثقافة عصره وظروف مجتمعه فى صياغة فكره التربوى ، فجاء حديثه عن أهداف التربية أقل طموحا عن أهداف التربية كما وردت فى القرآن والسنة ، كذلك تبنى ابن سينا موقفا محافظا من تعليم المرأة ، وجاءت آراؤه فى المراحل التعليمية ، ومناهج التعليم ، وطرق التدريس ، عاكسة لظروف عصره وواقع المعرفة والتعليم فى مجتمعه فى تلك الفترة التاريخية التى عاشها ابن سينا . وأشرت إلى أهمية دراسة تلك الآراء الفلسفية والتربوية للتدريب على النقد والحكم على مثل تلك الكتابات من حيث مدى أصالتها ، ومقدار انتفاعها بثقافات الآخرين ، وكيف يمكن الاستفادة من ذلك فى بناء فكرنا التربوى المعاصر على دعامة : الأصالة والانتفاع بالفكر التربوى المعاصر .

ورغم أننى لم أستوف موضوعات الدراسة حقها من التعليق والتعقيب إلا أننى أشعر أننى غطيت أهم تلك الموضوعات التى كانت تمثل لدى هاجسا لابد من التوقف عنده، كذلك فإن هذا القدر من التعليق والتعقيب يكفى فى نظرى لإعطاء القارئ أو الباحث نماذج للنقد والتحليل يمكن تطبيقها على غيرها من الموضوعات التى لم أتناولها

بالنقد والتحليل . وأخيرا فأحب أن أوجه نظر القارئ أن الطبعة الأولى من تلك الدراسة كانت قد صدرت كعدد أول من سلسلة أعلام الفكر التربوى العربى والإسلامى عام ١٩٨٤ التى يشرف عليها الأخ العزيز أ . د . سعيد إسماعيل على أستاذ أصول التربية بجامعة عين شمس . تحت عنوان: فلسفة التربية عند ابن سينا .

أرجو أن يجد القارئ والدارس لتلك الدراسة فى طبعتها الجديدة بعض ما أردت وحاولت ، وأن تأتى دراستنا لأعلام فكرنا التربوى على تلك الصورة الجديدة من النقد والتحليل .

هذا وبالله وحده التوفيق .

دكتور

عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب

رجب ١٤٢٢هـ

سبتمبر ٢٠٠١م

مقدمة الطبعة

أما بعد ..؛

مضت على كتابة هذه الرسالة لنيل درجة الماجستير فى التربية أكثر من أربعة عشر عاما ، ومنذ سنوات وصاحب الرسالة يود لو عاد إليها محاولا أن يضعها فى الإطار العلمى الذى يريده والذى يتناسب مع حركة الفكر التربوى الإسلامى المعاصر . فقد شهد ميدان التربية الإسلامية على المستويين المحلى والإسلامى تغييرات كثيرة . فعلى المستوى المحلى (مصر) نجد أنه بعد أن كان من النادر أن تجد أستاذا فى التربية يتعاطف مع مثل تلك الموضوعات التربوية الإسلامية أو يدفع الدارسين من طلاب الدراسات العليا إلى اختيار أحدها كمجال للدراسة ، وجدنا الأعوام الأخيرة تشهد إقبالا من الباحثين : أساتذة وطلابا على هذا المجال[1] ، ثم تطور هذا الاهتمام فى صورة عقد بعض المؤتمرات التربوية الإسلامية يتناول فيها الدارسون والباحثون وجهات النظر المختلفة فى هذا الموضوع[2] ، وإن لم تأخذ تلك المؤتمرات الطابع الدورى الاستمرارى كما كنا نأمل ، بل لقد تطور هذا الاهتمام أخيرا ليأخذ صورة تكوين « جمعية تربوية إسلامية » تسعى إلى أن يكون لها صحيفتها التربوية الإسلامية ومدارسها التجريبية ولقاءاتها العلمية المستمرة[3] ، أما على المستوى الإسلامى فقد ظهرت دراسات عديدة فى هذا المجال هنا وهناك ، وعقدت عدة مؤتمرات وتوج ذلك بإنشاء « المركز العالمى للتعليم الإسلامى »

---

(١) لأخذ صورة عن الاتجاهات الحديثة للبحث فى هذا المجال راجع قائمة المراجع الموجودة ببحث: « من آفاق البحث العلمى فى التربية الإسلامية » : عبد الرحمن النقيب منشور بمجلة كلية التربية بالمنصورة ، العدد الخامس جـ٢ يناير ص ١٧-٥١ فيه أسماء الأبحاث والدراسات فى هذا المجال.

(٢) من ذلك مؤتمر التربية الإسلامية الذى عقدته كلية التربية جامعة طنطا فى الفترة من ١٣/٥ إلى ١٥/٥/١٤٠٠هـ الموافق ٣٠ مارس - أول أبريل ١٩٨٠ ، أبحاث المؤتمر ، دار سماح طنطا ، ١٩٨٠م.

(٣) انظر : الجمعية التربوية الإسلامية بالقاهرة ، وهو كتيب صغير نشرته الجمعية متضمنا التعريف بالجمعية وأهدافها وأنشطتها المقترحة ، المؤسسة الدولية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٩م.

بمكة المكرمة والذى عقد حتى الآن أربعة مؤتمرات عالمية للتعليم الإسلامى كان آخرها المؤتمر العالمى الرابع للتعليم الإسلامى الذى عقد فى جاكارتا بأندونيسيا فى الفترة من ٤- ٩ من ذى القعدة ١٤٠٢ هـ الموافق ٢٣- ٢٨ أغسطس ١٩٨٢[١]، ثم ظهرت «المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة بالرباط ، وأصدرت العدد الأول من مجلتها «الإسلام اليوم» فى أبريل الماضى ١٩٨٣ لتصبح أداة إسلامية عالمية تهدف فيما تهدف إلى رعاية هذا المجال « التربية الإسلامية »[٢] وبذلك يمكن القول أن هذا المجال قد وجد أخيرا - فى السنوات القليلة الماضية - من يشجعه على المستويين : المحلى والإسلامى مما يبشر بالخير[٣] ؛ وذلك أننا نتوقع أن البحث العلمى فى هذا المجال سوف ينمو ويزدهر فى جو النقاش والحوار ولقاء المختصين فى المجال ووجود قنوات اتصال مركزى فيما بينهم سواء على شكل مؤتمرات أو ندوات أو صحف ومجلات إلخ .

فى هذا الجو العام الذى يحمل الكثير من الأمانى الطيبة ، كان تفكير الباحث فى أن ينشر رسالته عن ابن سينا ، وكم كان الباحث يود لو استطاع أن يضيف إلى رسالته القديمة أبعادا جديدة تكشفت عنها البحوث التالية لبحثه فى ميدان التربية الإسلامية بجوار قراءاته العديدة فى هذا المجال طوال السنوات الماضية ولكن الظروف الحالية أبت إلا أن ينشر البحث فى صورته الأصلية ، على أن يكون لنا عودة إليه فى المستقبل إذا تغيرت الظروف ويكفى أن نذكر هنا الآن عدة ملاحظات هامة :

أولا : أن الباحث عند كتابة رسالته (منذ أربعة عشر عاما) كان يعتقد أن الاتجاه الفلسفى فى التربية الإسلامية هو أحد اتجاهات ثلاثة أثرت على الفكر التربوى الإسلامى بجوار الاتجاه الفقهى والاتجاه الصوفى ، ولكن الدراسات والقراءات التالية قد أبرزت اتجاهات أخرى لا تقل أهمية من الناحية التربوية كالاتجاه الأدبى (تربية الأديب) والاتجاه المهنى (التربية المهنية عند المسلمين) والإعداد التربوى والمهنى للطبيب عند المسلمين .. إلخ، ودراسة مثل هذه الاتجاهات التربوية الجديدة سوف تبرز لنا مقدار الخصب فى «مجال التربية الإسلامية » من حيث تنوع الأهداف وتعدد المناهج ، واختلاف صور

---

(١) المركز العالمى للتعليم الإسلامى : توصيات المؤتمرات العالمية الأربع ، جامعة أم القرى ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

(٢) المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة : « اللائحة التأسيسية للمنظمة » فى مجلة الإسلام اليوم ، الرباط العدد الأول أبريل ١٩٨٣ ، ص ٨١ ص ١١٨ .

(3) Charis waddy : (editor) : The Muslim Mind . Longman , London , 1976 , PP . 135 - 136.

الإعداد التربوى والمهنى فى المجتمع الإسلامي(١) . وبذلك يختفى هذا الخطأ الشائع عن « التربيـة الإسلاميـة » بأنها تلك التربيـة التى تهتم « بعلوم الإسلام الدينيـة » فقط وتهمل « علوم الإسلام الدنيوية » من علوم وطب وزراعة وأدب وحرف إلخ. . . وعندما نقول: « علوم الإسلام الدنيوية » فنحن نقصد تلك العلوم الدنيوية عندما تدرس من منظور إسلامى أصيل . ولعل السنوات القادمة تحمل لنا مزيدا من الدراسات العلمية التى تبرز لنا الصورة الحقيقية للتربية الإسلامية بمعناها الحقيقى الشامل كتربية تهتم بعلوم الدين وعلوم الدنيا معا ، بل إنها تأخذ علوم الدين كأداة لعمارة الدنيا، وتأخذ علوم الدنيا كوسيلة لعمارة الدنيا والآخرة معا(٢) .

ثانيا : ينبغى الإشارة هنا إلى أن الباحث عندما تناول « الآراء التربوية فى كتابات ابن سينا» أو عندما يتناول باحث آخر الآراء التربوية عند أى مفكر من مفكرى الإسلام. فليس معنى ذلك أن تلك الآراء تمثل الإسلام ذاته ، فقد كانت لابن سينا مثلا آراء فى الطبيعة الإنسانية وفى مصادر « المعرفة الحقة » يمزج فيها بين التفكير الإغريقى والنصوص الإسلامية ، كذلك وضع ابن سينا حدودا وقيودا لتعليم المرأة تناسب ميوله وتفكيره بينما يطلق لها الإسلام حرية العلم والتعلم . ولعله يكون من المفيد أن تحاول الأبحاث العلمية المستقبلية فى ميدان التربية الإسلامية عندما تعرض أمثال تلك « الآراء الفردية » أن تناقشها على ضوء « النصوص الإسلامية » حتى تضع « الرجل » فى مكانه الصحيح من حركة تطور « العقل الإسلامى » على مر العصور. . ويتطلب ذلك « إعدادا علميا» على مستوى عال من الدقة والعمق لمن يريد أن يشتغل بهذا الميدان سواء « كدارس » أو «كمشرف» وهو ما يفتقده البحث الحالى فى صورته الأصلية المنشورة حاليا .

---

(١) يعد الباحث حاليا ثلاثة أبحاث حول : « الإعداد التربوى والمهنى للطبيب عند المسلمين » ، «الإعداد التربوى والمهنى للأديب عند المسلمين » و« الإعداد المهنى والحرفى عند المسلمين » ولقد لفت نظر الباحث إلى هذه الموضوعات ما كتبه ابن سينا حول الإعداد التربوى فى عصره وكذا ما كتبه بير عن « النقابات المهنية » فى مصر فى دراسته :

Gabriel Baer : Egyptian Guilds In Modern Times , The Israel oriental Society , Jerusalem , 1964.

(٢) انظر « خصائص التربية الإسلامية » بمقال : عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب، سلسلة من آفاق البحث العلمى فى التربية الإسلامية ، بحوث فى التربية الإسلامية ، ج ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٨١ .

وأخيـرا، فلقـد رأيت أن أضيف إلى الرسـالة فصـلا جديدا عن « أثر ابن سـينا التربوى فى الشرق والغرب » إذ كان ابن سينا صاحب مدرسـة فلسفية لها تلاميذها ولها مؤلفـاتها. . وقد أثرت تلك المدرسـة تربويا فى الشـرق الإسلامى والغرب المسـيحى . ودفعنى إلـى إضافة هذا الفـصل أن ابن سينا يمثل فـى نظرى « النوعية الجـديدة » التى نريدها من أساتذة الجـامعات . تلك النوعيـة التى يكون لها اتجاههـا الفكرى الخاص ، ومدرستـها العلمية والفكرية . . والتى تحـاول أن تكون « دوائر علمية » مسـتقلة يلتف حولها الطلاب والدارسون كما فعل ابن سينـا ، وتحاول ألا تقتصر على النقل والترجمة بل تطمح إلى تطويع تلك الترجـمات لتلائم ثقافة المجتـمع الإسلامى . . ثم لا تكتفى بعد ذلك بالتأثيـر المحلى بل تحاول أن تطمح إلى التأثير العـالمى بأن يكون لفكرها صداه فى الداخل والخارج. . لقد طالت بنا مرحلة « الاستعارة الثـقافية » فى ميدان التربية بما يتصل بتلك الاسـتعارة من ضـحالة وتبعيـة وتكرار لفكر الغير، وآن لنا أن نبـدأ مرحلة «التأصيل التـربوي» و « التأثير العالمى » . وفى اعـتقاد الباحث أننا لن نسـتطيع تأصيل فكرنا التـربوى أو أن يكون لنا تأثيرنا العـالمى فى ميـدان التربية إلا بالرجـوع إلى تراثنا التربوى الإسلامى نقـرؤه ونستلهمه وننقـده ونستفيد منه . . وعلى طـريق تحقيق بعض تلك المعانى كان نشر تلك الرسالة وإضافة هذا الفصل الجديد. .

والله وحده ولى التوفيق .

د. عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب

الأستاذ بكلية التربية - جامعة المنصورة

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مدخل تمهيدى

لكل أمة متحضرة تاريخها التربوى الطويل الذى تعتز به اعتزازها بتاريخها القومى وتاريخهـا الأدبى والعلمى . ولاشك أن مـعرفة هذا التـاريخ التربوى مـفيـدة إلى أبعد الحدود من الناحية العلمية البحتة . بجوار أنها تسهم فى بناء شعور الأفراد بذواتهم.

وإذا كانت الأمة العربية باعتراف الشـرق والغرب أمة ذات حضارة قديمة قد لعبت دورا مؤثرا فـى تطوير الحضارة الإنـسانية فـمن حق أبنائهـا أن يعرفوا تاريخـهم الأدبى والتربوى ؛ لأن هذه المعرفة ضرورة لإثبات الذات من ناحيـة والاستفادة العلمية بها من ناحية أخرى فى صنع المستقبل .

يقول أبو الفتوح رضوان فى إحدي مقالاته بمرآة العلوم الاجتماعية : « إن المواطن العربى الذى تعلم فى المدرسـة يعرف عن روسو أكثـر مما يعرف عن ابن خلدون، وعن جيبون وماكولى أكثر من الطـبرى وابن الأثيز ، وعن نابليون بونابرت أكثر من خالد بن الوليد ، وعن باسـتير أكثر من الفـخر الرازى، وعن دالتن أكثر من ابن الـهيثم ، وعن ماجلان أكثـر من الإدريسى، فمن أين يأتى شعوره بعروبتـه وولاؤه لها وإيمانه بها[1] ؟ وإذا كان هذا هو الواقع فى ميدان العلوم والحـرب والسياسة فهو فى ميـدان التربية أشد تأكدا وأكثر وضوحا .

ورغم أنه قـد ظهـرت بعض الدراسات الـتى تتناول « التـربية العـربيـة » وهناك دراسات أخرى فى طريقها إلى الظهور إلا أن الأمر مع ذلك ما زال يحتاج إلى مزيد من الجهود التى تبذل فى هذا الميدان حـتى يصبح لنا تاريخ تربوى نقرؤه ويقرؤه الطلاب فى مدارسهم ومعاهدهم بجوار التاريخ التربوى للغرب الذى يدرسونه مفصلا وموضحا أشد ما يكون التفصيل والوضوح .

ودراستنا هذه التى نود أن نقوم بها تحاول أن تقدم لنا الجوانب التربوية لمفكر عربى اتفقت كلـمة القدمـاء والمحدثين على أنه: أشـهر الفلاسـفة فى المشرق الـعربى ثلاثة :

---

(١) أبو الفتوح رضوان ، مجلة مرآة العلوم الاجتماعية مقال « فلسفة الجماعة وسلوك الأفراد » ، العدد الخاص بالتربية العربية ، يونيه ١٩٥٨ ، ص ١٥٧

الكندى والفارابى وابن سينا، وفى المغرب ابن رشد ، وأشهر هؤلاء جميعا وأغزرهم إنتاجا الرئيس ابن سينا [١] ، لذا يعده الذهبى بحق « رأس الفلسفة الإسلامية » [٢] .

عاش ابن سينا فى القرن الرابع الهجرى أزهى العصور العباسية من ناحيتى العلم والمعرفة بخلاف ما كان عليه الأمر من الناحية السياسية . راجت فيه سوق العلم وكثر فيه العلماء وامتلأت خزائن الكتب بما أنتجته قرائح علماء الإسلام ، وما نقله النقلة من علوم الأمم الأخرى بترغيب الخلفاء والوزراء . ونظرة سريعة إلى حركة الترجمة فى عصر المأمون فى كتاب مثل : الفهرست لابن النديم ، وتاريخ الحكماء للقفطى ، وعيون الأنباء لابن أبى أصيبعة ترينا تلك الحركة الفكرية الرائعة التى عمت البلاد الإسلامية؛ فقد نقلت إلى العربية كتب مؤلفة بلغات أعجمية مختلفة يونانية وسريانية وفارسية وهندية تبحث فى الطب والفلسفة والمنطق والرياضيات والهندسة والكيمياء وغيرها . وعكف علماء الإسلام يغذون أفكارهم بهذا النوع الجديد من المعرفة وزادوا عليها فانشعب العلم وازداد عدد العلماء وكثرت مجالس المناظرة .

ولا تأتى سنة ٣٧٠هـ - ٩٨٠ م وهى السنة التى ولد فيها ابن سينا فى بلخ وما تلاها من السنين إلا والثقافة العربية الإسلامية فى أوجها . نشأ ابن سينا فى تلك البيئة الثرية بالعلم والمعرفة وتصادف لحسن حظه أن ترعرع فى بيت كان من مراكز الدعوة الإسماعيلية والمباحث الفلسفية، فلقد روى عنه تلميذه الجوزجانى أنه قال : « كان أبى ممن أجاب داعى المصريين (يريد الفاطميين) ويعد من الإسماعيلية ، وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم وكذلك كان أخى [٣] ، ومن ثم فقد اندفع بكله يعب من بحر تلك المعارف بقدر ما يستطيع .

ولما كانت اللغة العربية هى أداة المعرفة فى هذا العصر وهى وسيلة التعبير التى تخلدها فقد تعلمها ابن سينا على يد أبى بكر أحمد بن محمد البرقى الخوارزمي ، وما إن تمكن من أداة المعرفة حتى حفظ القرآن ثم تعلم الفقه ثم درس الفلسفة ثم عكف على فنون المعرفة من فلسفة وطب ومنطق ورياضيات ونجوم وما إليها . وكان ابن سينا سريع

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا ، دار المعارف ، ١٩٥٨ م ص ١٧ وانظر أيضا بولس سعد : ابن سينا الفيلسوف ، بيروت ١٩٣٧ ، ص ٦٢.

(٢) الذهبى : سير أعلام النبلاء ، مصور بدار الكتب المصرية رقم ١٢١٩٥ / ح ، ج ١ ، ص١١٩.

(٣) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، القاهرة ، المطبعة الوهابية ، ١٢٩٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٢.

التحصيل قوى الذاكرة سريع التدوين ، وألف وهو فى الحادية والعشرين من عمره كتاب (المجموع) إجابة لبعض مريديه أتى فيه على سائر العلوم العقلية سوى الرياضي[1] .

وبعد أن استكمل ابن سينا حظه من الدرس والتحصيل ألف فى مختلف المواضيع، ولقد أحصى الأب قنواتي[2] هذه المؤلفات ، كما أحصت دار الكتب المصرية مؤلفاته وشروحها المحفوظة بها فى قائمة مطبوعة صدرت بمناسبة مرور ألف عام على مولده وذلك فى سنة ١٩٥٠م . ويكفى أن نقرأ تلك القائمة التى تحتوى على أكثر من مائة وخمسين مطبوعا ومخطوطا وكيف أنها شملت كل فروع المعرفة حتى الشعر؛ لكى نعرف تلك الثقافة الرائعة التى حصلها ابن سينا وتركها لنا من بعده . وأشهر تآليف ابن سينا ما كان فى الفلسفة والطب . ولقد شغلت آراؤه الفلسفية مفكرى الغرب عدة قرون وكانت كتبه من أهم المصادر الفلسفية ، أما فى الطب فقد ترجم كتاب القانون فى أواخر القرن الثانى عشر للميلاد إلى اللغة اللاتينية فأصبح مرجعا للدراسات الطبية فى جامعات أوربا إلى أواخر القرن السابع عشر الميلادى [3] .

---

(١) نفس المرجع ، ص٤ .

(٢) الأب قنواتى : مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٠م .

(٣) أ . وولف : عرض تاريخى للفلسفة والعلم . ترجمة محمد عبد الواحد خلاف ، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤ م ، ص ٣٨ . وفى الواقع لقد كانت السينوية Aviccenaism أحد التيارات الثقافية الأربعة -بجوار الأغسطينية ، والأرسطية ، والرشدية التى شكلت الفكر الأوربى خلال العصور الوسطى ، ولم يكن تأثيرها مقتصرا على الطب والفلسفة بل شمل كل فنون العلوم والمعارف ، راجع فى ذلك :

(أ . م) جواشون : فلسفة ابن سينا وأثرها فى أوربا خلال القرون الوسطى . ترجمة رمضان رولاند ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٥٠م ص ١١١ ، ص ١١٢ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧م ص١١١ وما بعدها ، الدوميللى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى ، ترجمة عبد الحليم النجار ، محمد يوسف محمد ، القاهرة ، دار القلم ، ١٩٦٢ ، ص ١٩٧ ، ص ١٩٨ .

Sohiel aAfnan ,Aviccena His Life and Works , London , 1958 , P 270 FF & Etinne Glison ,History Of Christin Philospһy In Middle Ages , New York , Random House , 1954 , P . 286 FF Sydney Herbert Mellone , Western Christian Thought In The Middle Ages ,William Black - Wood 1935 P . FF & Garadon Leff ,Medival Thought Form Augustine to Ockam , Penguini Books , London ,1962 , P . 176 FF & Radoha

ولقد لفت ابن سينا أنظار الباحثين قديما وحديثا بجوانبه المتعددة فألفوا فيه الكتب والرسائل والمقالات ، غير أن جانبـا من تلك الجوانب لم يبسط القول فيه ذلك هو آراؤه فى التربية والتعليم ، ورغم أن ما كتبه ابن سـينا فى التربية والتعليم يعتبر نذرا قليلا فى الواقع إذا ما قـيس بعدد مؤلفاته الأخـرى ، وغزارة إنتاجه إلا أننا نجـده على كل حال يتناول نفس المشكلات التى تواجه رجال التربية ، فهـو يتحدث عن الإنسان والمجتمع ، والمعرفة والأخلاق، ثم هو يفـرد رسالة للتربية بعنوان « السياسـة » ويسهب فى الحديث عن تربية الطفل فى كتاب « القانون » وابن سينا بذلك يمثل صورة صادقة لالتقاء الفلسفة بالتربيـة ، فرجل التربيـة والفيلسوف يـتعرضان لنـفس المشاكل : مشكلة الحق والخـير وطبيعة العالم ومعنى المعرفة ، والطبيعة الإنسانية . . إلخ . وهو التقاء ينتهى بأن يكون لابن سينا ، الفيلسوف آراؤه فى التربيـة والتعليم ، فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن ابن سينا قد اشتغل بالتدريس عمليا مدة غير قـصيرة لأدركنا أننا أمام فيلسوف تحولت فلسفته إلى نظرية تربوية مارسهـا بنفسه ، وهى نظرية متميـزة تقوم على أسسها الفلسفـية الواضحة المعالم . ودراستنـا هذه تتناول هذه النظرية التربوية السينوية محـاولة تجميعـها من شتى كتاباته المختلفة .

ولكى تكون دراستنا مجدية ومفيدة فقد عالجنا موضوعها فى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : « الرجل وعصره » وتحت هذا العنوان تحـدثنا عن حياة ابـن سينا ونشأته وكيف تعلّم ، ثم كيف مارس مهنة التـعليم بنفسه بعد ذلك ، وانعكاسات ذلك كله على فكره التـربوى ، كما تحـدثنا أيضا عن المؤثرات الثـقافيـة العامة لـلقرن الرابع الهجـرى ، والسمات البـارزة لبيئـة بلاد ما وراء النهر خـاصة حيث عـاش ابن سينا ، وكيف أن هذه المؤثرات وتـلك السمات قـد جعلت ابن سينا يـذهب فيمـا بعد إلى آراء معنية فى التربية والتعليم ، ولقد رجـعنا فى كتابة هذا الفصل إلى كتب التواريخ القديمة والحديثـة التى أرخـت للقرن الرابع ، ومـؤلفات ابن سـينا وتاريخ حـياته الـذى كتـبه بنفسه والذى أكـمله تلميذه الجوزجانى وكـتب التراجم القديمة مثـل : وفـيات الأعـيان

= Krishnan ,History Of Philosophy Eastern and Western, London ,George allen 1953 Vol . I P . 152 FF& ellwood P . Cubberley Readings in the History of Education Hughter Mifflin Company 1920, P. 127 FF & I . N Thut , The Story Of Education , Mccgraw Hill Bool Company 1957 , P . 184 . FF.

لابن خلكان، وأخبار الحكماء للقفطى، وعيون الأنباء لابن أبى أصيبعة، وخزانة الأدب. . إلخ .

الفصل الثانى : « الأسس الفلسفية لآراء ابن سينا التربوية » : فكل نظرية تربوية لها أسسها الفلسفية ، وفى هذا الفصل حاولنا أن نعرض للأسس الفلسفية لآراء ابن سينا التربوية ، وقد تناولنا هذه الأسس الفلسفية عند ابن سينا فى أربعة مباحث :

المبحث الأول : تحت عنوان « نظرته إلى الإنسان » وفى هذا المبحث حاولنا أن نجيب عن تلك الأسئلة : مم يتكون الإنسان فى نظر ابن سينا ؟ أهو عقل أم جسد ؟ أم الاثنان ؟ خير بطبعه أم شرير ؟ وهل كان لاشتغال ابن سينا بالطب أثر فى تكوين نظرته إلى الإنسان ؟

المبحث الثانى : تحت عنوان « نظرته إلى المجتمع » كيف يتكون المجتمع فى نظر ابن سينا ؟ وما دور الفرد فيه ؟ وما هى صورة المجتمع الذى أراده ابن سينا ، والذى سيربى فيه وله ؟ وهل كان لاشتغال ابن سينا بالسياسة فى عصره ، أثر فى تكوين نظرته إلى المجتمع ؟

المبحث الثالث : تحت عنوان « نظرته إلى المعرفة » ما هى مصادر المعرفة عند ابن سينا ؟ أهى فطرية أم مكتسبة ؟ هل هى حسية أم عقلية ؟ وما العلاقة بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى ؟ وكيف يحدث كل إدراك منهما ؟

المبحث الرابع : تحت عنوان « نظرية الأخلاق » وقد عالجنا فى هذا المبحث معنى الخلق عند ابن سينا ونظرته للفضائل والرذائل والواجب الخلقى ، وكيفية اكتساب الأخلاق : أهى بالعادة أم بالفطرة ؟ أم بهما معا ؟ وما معيار الأخلاق عنده ؟ وكيف يقيس الخير والشر ؟

الفصل الثالث : « آراء ابن سينا التربوية » وقد حاولنا فى هذا الفصل أن نعطى صورة واضحة للفكر التربوى عند ابن سينا ، وذلك اعتمادا على نظراته الفلسفية السابقة للإنسان والمجتمع والمعرفة والأخلاق من ناحية ، وما ذكره فى كتبه عن التربية والتعليم من ناحية أخرى ، بجوار ما طبقه أثناء ممارسته للعملية التعليمية من مبادئ وأساليب تربوية ، وقد درسنا فى هذا الفصل معنى التربية عند ابن سينا والغاية منها ، والمراحل التعليمية المختلفة فى نظره ، ومناهج التعليم فى كل مرحلة وطرق التدريس المتبعة فى كل منها ، ورأيه فى تعليم البنت .

ولقد تعمدنا خلال صفحات البحث أن نكثر من الاستشهادات من كلام ابن سينا نفسه ، وحافظنا فى أكثر الاقتباسات على ألفاظه على ما فيها أحيانا من صعوبة وغرابة، وقد يكون هذا من بعض المآخـذ على البحث ، ولكن فى الواقع فلقد عـمدنا إلى ذلك عمدا حـتى لا نتهم بأننا أنطقنا ابن سينا ما لم يقل أو حـملنا عباراته أكثـر مما تحتمل ، بجوار حاجة الكتابة فى التربية الإسلامية إلـى الكثير من نصوص أصحابها القدماء دليلا على وجود هذه الآراء من ناحية وإذاعة لها من ناحية أخرى .

وأخيـراً فإننا نرجـو بهذه الرسالة أن تفـتح صفـحة مطوية من كتـاب هذا المفكر العظيم تسلكه فى كبـار المربين كما هو بين كـبار الفلاسفـة والنابغين ، وأن نلفت النظر إلى جزء من تراثنا فى ميدان التربية والتعليم ، ونسأل الله العون والتوفيق فيما أردنا .

الاتجاه الفلسفي في التربية الإسلامية

يميز دارسو التربية الإسلامية بين اتجاهات فكرية ثلاثة سادت الفكر التربوى الإسلامي وشكلته، وكان لكل اتجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة فلسفة فى التربية تخصه وتؤكده وتثبت وجهة نظره فى الإنسان والوجود . فهناك الاتجاه الفقهى فى التربية وتمثله كتابات ابن سحنون (ت ٣٢٦هـ) والقابسى (ت ٤٠٣هـ)[١] ، وهناك الاتجاه الصوفى فى التربية وخير ممثل له هو أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ)[٢] ، وأخيرا هناك الاتجاه الفلسفى فى التربية وخير ممثل له فى نظرنا هو ابن سينا .

ونلاحظ أن هذا الاتجاه الفلسفى أو المدرسة الفلسفية فى التربية هى أقل تلك المدارس تأثيرا فى ميدان التربية فى العالم الإسلامى من ناحية التأثير العام - ولعل ذلك يرجع إلى طبيعة نظرة العالم الإسلامى إلى الفلسفة والفلاسفة [٣] . ولقد كانت هناك عدة عوامل جعلت الفكر الفلسفى فكرا غريبا على « الجمهور الإسلامى » أو فكرا انعزاليا محدد التأثير يمكن أن نذكر منها ما يأتى :

١- أن الذين نقلوا أصول هذا الفكر الفلسفى إلى العالم الإسلامى فى البداية هم فى الغالب من العناصر غير الإسلامية[٤] أمثال آل بختيشوع وهم من السريان النساطرة، وآل حنين وهم من نصارى الحيرة ، وقسطا ابن لوقا البعلبكى من نصارى الشام ، وآل ماسرجويه وهو يهودى المذهب سريانى اللغة ، وبالتالى فقد نقلوه دون مراعاة لروح

---

(١) درس هذا الاتجاه : أحمد فؤاد الأهوانى فى رسالته « التربية فى الإسلام أو التعليم فى رأى القابسى » ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٥م .

(٢) درس هذا الاتجاه : محمد نبيل نوفل فى رسالته « أبو حامد الغزالى حياته وآراؤه فى التربية والتعليم » . رسالة ماجستير بالآلة الكاتبة بمكتبة كلية التربية جامعة عين شمس ، ١٩٦٧ .

(٣) إبراهيم عبد المجيد اللبان : الفلسفة والمجتمع الإسلامى . القاهرة ، مكتبة النهضة ١٩٥٤م ، ص١٧٦ .

(4) Richard Walzer ,Greek into Arabic , Oxford , Bruno Cossiner , 1962, P . 6 & J . Windraw Sweet man , Islam and Christian Theology , London ,Lutter Worth Perss , 1945- 1947 , P . 87 & A . F elehawany, Islamic Philosophy , Cairo , Anglo - Egyptian Book Shop 1957 , P . 26.

الإسلام ، وبذا أصبح هذا الفكر فكرا دخيلا يشتغل به الدخلاء غير العرب ، ولقد ظل اشتغال غير المسلمين بتلك العلوم الفلسفية حتى كان الكندى هو أول فيلسوف عربى اشتغل بنقل الفلسفة إلى اللغة العربية والتأليف فيها .

٢- أن الفلاسفة المسلمين تعصبوا فى الغالب للفكر اليونانى وقدروه أكثر من اللازم حتى قدموه على النص أحيانا ، وأولوا النصوص حتى توافق بعض هذه الآراء اليونانية، ولا أدل على هذا التعصب الفكرى للفلاسفة اليونان، وبالذات أرسطو من شكوى ابن سينا من ذلك التعصب وعدم قدرته - وهو فيلسوف - على مخالفة جمهور المشائين بمثل قوله : « فقد بلينا برفقة منهم » طلاب الفلسفة « عارى الفهم كأنهم خشب مسندة يرون التعمق فى النظر بدعة ومخالفة المشهور ضلالة كأنهم الحنابلة فى كتب الحديث»[1] .

٣- أن الفلاسفة اشتغلوا بالبحث عن مسائل الميتافيزيقا أكثر من الاشتغال بالعلم العملى أو التطبيقى مخالفين بذلك فلسفة الإسلام العملية التى تهدف إلى السيطرة على الحياة وتملكها والسلوك الفاضل فيها[2] . أما الجانب الميتافيزيقى فقد حدد فى الإسلام عن طريق القرآن والسنة ، ولم يعد المسلم الحقيقى فى حاجة إلى أن يتفلسف فى ما وراء الحس. لقد آمن عن طريق النص وتأكد إيمانه بالجانب العملى من صلاة وصوم وزكاة وشعور بالتقوى . ومن ثم فقد رفض المسلمون هذا التفلسف الميتافيزيقى الكلامى البحت . ولما كان المنطق الأرسطى هو أساس هذا البناء الفلسفى فقد هوجم هذا المنطق، يقول جلال الدين السيوطي[4] (ت٩١١هـ) : « فما زال الناس قديما وحديثا يعيبون المنطق ويذمونه ويؤلفون الكتب فى ذمه وإبطال قواعده ونقضها وبيان فسادها وآخر من صنف فى ذلك شيخ الإسلام أحد المجتهدين « تقى الدين ابن تيمية » .

٤- أن كلمة الفيلسوف استعملت فى العالم الإسلامى ليس بمعنى « محب الحكمة » والباحث عن الحقيقة بإطلاق بل كان الفيلسوف هو الذى يكرس نفسه أكثر من سواه لدراسة الفكر الإغريقى ولا سيما عند أفلاطون وأرسطو ، والذى يشغل نفسه فى

(١) روزنتال : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ، ترجمة أنيس فريحة - بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦١م ، ص ١٥٥ ، ص ١٥٦ .

(٢) ابن سينا : مقدمة منطق المشرقيين . القاهرة ، مطبعة المؤيد ، ١٣٢٨هـ ، ص٣ ، ص٤ .

(٣) ذهب إلى ذلك على سامى النشار فى كتابه : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، (القاهرة دار المعارف ١٩٦٢جـ١ ، ص ٣٥ ، ص ٣٦ . والباحث يتفق معه فى هذا الرأى .

(٤) جلال الدين السيوطى : مقدمة الرد على المنطق لابن تيمية . بمباى ١٣٦٨هـ ، ص س.

التعليق على ما كتباه معدلا بعض الشيء فى اتجاهاتهما ورافضا بعض المبادئ التى ناديا بها [1] . وهذا قد عزل الفلاسفة إلى حد ما عن التأثير القوى فى الفكر الإسلامى ، وجعل النظرة إليهم نظرة غير محترمة أو لائقة ، ولذا نجد مفكرا مثل الغزالى لا يوصف قط بأنه فيلسوف وما كان هو نفسه ليقبل هذه التسمية أيضا[2]، إذ إنه لم يكن يرضى لنفسه أن يكون مجرد ناقل أو معلق على فلاسفة اليونان الذين يرى أنهم لم يصلوا فى ما وراء الحس إلى شيء ما ، وأن الإسلام بتعاليمه أرقى وأسمى من كل ما وصلوا إليه فى الجانب الميتافيزيقى والأخلاقى . ولذا ألف كتابه « تهافت الفلاسفة » يوضح فيه تفاهة ما وصل إليه الفكر الفلسفى بجانب الفكر الإسلامى الأصيل .

٥- أن الفلاسفة المسلمين عندما أرادوا أن يحلوا مشكلة التوفيق بين العقل والنقل وبعد فحص فى : هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به على جهة الندب أو على جهة الصواب ؟ [3] ، وصلوا أخيرا إلى أن طريق الفلسفة غير طريق الشرع، ورغم أن غاية الفلسفة فى نظرهم وغاية الشرع واحدة وهى الوصول إلى الحقيقة إلا أن الوسيلة فى نظرهم مختلفة ، فأنت تصل إلى الحقيقة عن طريق الشرع مستخدما النص معتمدا عليه أو عن طريق الفلسفة مستخدما العقل معتمدا على المنطق . ولذا فإن طريق الفلسفة فى نظرهم هو طريق الخاصة والحكماء ، والشرع طريق العامة والدهماء ولا يمكن التوفيق بين الفلسفة والعقيدة إلا إذا حدث تفريق بين عقيدة العامة وعقيدة الخاصة ، وإلا إذا حدث تأويل فى شرح بعض الآيات المنزلة . وهذا هو موقف الكندى والفارابى وابن سينا ، وابن رشد وغيرهم [4] .

٦- أن الفلسفة بمعناها عند المسلمين فى العصور الوسطى كانت من علوم الخاصة، والفلاسفة أنفسهم جميعا أصروا على ذلك ، ونهوا العوام عن الاشتغال بها ،

---

(١) حيدر بامات : مجالى الإسلام ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٦ م ، ص٢٠٨.

(٢) على عيسى عثمان : الإنسان عند الغزالى ، ترجمة خيرى عباد ، القاهرة ، الأنجلو المصرية ١٩٦٤م ، ص٢٣.

(٣) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد (القاهرة ، مكتبة صبيح ، بدون تاريخ ، ص ٢ - ص ٨).

(٤) حنا الفاخورى ، خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ، دار المعارف ، ١٩٥٨م ، جـ١ ص ١٢٥ ، يوسف الباجا : فلسفة المتكلمين القاهرة ، مطبعة شبرا الفنية ، ١٩٤٥م ، ص٥١.

وكتبوا شروطا للمشتغل بها وما يجب أن يدرسه قبل أن يتعلم الفلسفة [1] ، وكانت لغتها صعبة فى الواقع ، ربما لطبيعة موضوعاتها ، وربما بقصد من الفلاسفة لأسباب خاصة بهم . ومن الطريف أن أفلاطون قديما كتب لأرسطو معاتبا إياه على وضوح كتبه الفلسفية فرد عليه أرسطو بقوله[2] : « إنى وإن دونت هذه العلوم والحكم المضنون بها فقد رتبتها تريبا لا يخلص إليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها» .

ويعلل الفارابى تعمد هذا الإغماض فى كتب الفلاسفة بثلاثة أغراض :

« أحدها : استبراء طبيعة المتعلم هل يصلح للتعليم أم لا ؟ والثانى لئلا تبذل الفلسفة لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط، والثالث: ليروض الفكر بالتعب فى الطلب.

٧- أن الفلاسفة ارتبطوا بالخلفاء والأمراء ، واعتمدوا على تشجيعهم ، وهذا كان يهيئ لهم فرص الدراسة والبحث طالما كان هؤلاء الحكام والأمراء من أحرار الفكر، ومن ذوى القوة والسلطان ، ولكنه فى نفس الوقت عرضهم لسلطان هؤلاء الحكام وبطشهم واقتصار دائرة تأثيرهم فى حالات أخرى كثيرة[3] .

٨- أن الفلاسفة المسلمين قد حاولوا محاولات جريئة تفسير تعاليم الإسلام وفق الفكر الفلسفى اليونانى ، بل حاولوا أن يفسروا آيات القرآن نفسه تفسيرا فلسفيا بحتا دون الرجوع فى ذلك إلى « علوم التفسير العديدة » ويبدو أن الكندى كان قد وضع تفسيرا للقرآن مع قلة استعداده لهذا النوع من العمل[4] . وابن سينا له تفاسير لبعض سور كاملة من القرآن[5] لا تكاد نشعر فيها إلا بالأثر اليونانى البحت، وهى بعيدة كل البعد عن تعاليم الإسلام وذوق القرآن ، وكان لابد أن تلقى مثل تلك المحاولات والتفاسير احتجاجا من لدن « أولى العلم » فى تلك العلوم الإسلامية وبالذات تفسير القرآن الكريم .

---

(١) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، القاهرة ، المكتبة السلفية ١٣٢٨هـ ، ص ٢ وما بعدها .

(٢) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ١٤ .

(٣) حامد عمار : فى بناء البشر ، سرس الليان ، ١٩٦٤ ، ص ٣٧.

(٤) كارادفو : الغزالى ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ، البابى الحلبى ، ١٩٥٩م ، ص٢٩.

(٥) سورة الإخلاص ، وسورة الفلق ، وسورة الناس ، انظر جامع البدائع ، مطبعة السعادة ، ١٣٣٥هـ ، ص١٥ - ص ٢٩.

٩- أن رجال الفكر الإسلامى- لعوامل عديدة- قد حاربوا هذا الاتجاه الفلسفى ورموا رجاله بالكفر أحيانا كما فعل الغزالى وابن تيمية ، ورغم أن العداء بين التيار العقلى عموما والإتيار النقلى عداء قديم لم يسلم منه حتى المعتزلة أنفسهم رغم أنهم علماء كلام[١] ، إلا أن تلك المعركة قد احتدم أوارها بضعف الحكام وحاجتهم إلى السند الشرعى القوى وسيطرة نزعة التقليد حتى أنه لم يأت القرن الثانى عشر الميلادى حتى أحرقت رسائل إخوان الصفا ومؤلفات ابن سينا فى بغداد عام ١١٥٠م وعدت هذه المؤلفات هرطقة وخروجا عن الدين الحنيف[٢] .

لذلك فنحن لا نعجب إذا قرأنا فى بعض الكتب الإسلامية أن سبب دخول الفلسفة الإسلامية إلى العالم الإسلامى كما روى جلال الدين السيوطى عن الشيخ نصر الدين المقدسى ، هو أن يحيى بن خالد بن برمك كتب إلى ملوك الروم برغبته فى نقل الكتب اليونانية إلى اللغة العربية ، وكان ملك الروم قد خاف على قومه من النظر فى تلك الكتب اليونانية أن يتركوا دين النصرانية ويرجعوا إلى دين اليونانية وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم فجمع تلك الكتب فى موضع وبنى عليها بناء محكما حتى لا يصل إليها أحد ، فلما طالبه خالد بن برمك بذلك استطار فرحا وجمع البطارقة والأساقفة والرهبان وقال لهم ، أنه مرسل تلك الكتب إلى خالد بن برمك وسائله ألا يردها قط، حتى يبتلوا بها[٣] .

وإذا كانت تلك هى النظرة العامة تقريبا إلى الفلسفة والفلاسفة فى المجتمع الإسلامى فيمكننا القول إذن أن « المدرسة الفلسفية » فى الفكر الإسلامى كانت مدرسة محدودة التأثير أرستقراطية الفكر . كانت مدرسة الخاصة فقط أو مدرسة القلة. ويرى البعض أن كتب هؤلاء الفلاسفة كانت تمثل « دوائر منفصلة عن تيار الفكر الإسلامى العام »[٤] قليلة التأثير على حياة المجتمع العقلية والتربوية ، وهذا الكلام لا يخلو من

---

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥م ، ص٣٠١.

(٢) عبد الدايم أبو العطا : أهداف الفلسفة الإسلامية نشأتها وتطورها ، القاهرة ١٩٤٨م ص٤٢، محمد البهى ، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٧م ج ١ ، ص ٤٥ - ص ٤٧.

(٣) عباس محمود العقاد : التفكير فريضة إسلامية ، القاهرة ، دار القلم العربى ، طبعة أولى بدون تاريخ ، ص ٤١ - ص٤٢.

(٤) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى، القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٣٦٧هـ ، ص ٣.

قدر كبير من الصحة إذا قيس بالأثر الفقهى أو الأثر الصوفى فى تاريخ الفكر الإسلامى والتربوى فى العصور الوسطى . ولكن ليس معنى ذلك بأى حال من الأحوال أن نتجاهل تلك المدرسة الفكرية ، إذ إنه ليس فى مقدور أى باحث للحركة الفكرية فى العصور الإسلامية الزاهية أن يتجاهل هذا التيار الفلسفى أو أن يقلل من شأنه ، وخصوصا أنه تيار خصب مبدع وخلاق فى بعض نواحيه وأن إنتاجه العقلى والفكرى لا يقل عن التيارين الآخرين : الفقهى والصوفى غزارة وأهمية .

وإذا كنا فى صفحات البحث القادمة سوف ندرس آراء ابن سينا التربوية من خلال كتاباته فإنما اخترنا ابن سينا من بين الفلاسفة المسلمين بالذات؛ لأن كتاباته تعد قمة ما وصل إليه هذا التيار الفلسفى الإسلامى فى أوضح صورة وأشملها، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن هذه الآراء التربوية سوف تظهر لنا كيف اضطر فلاسفة المسلمين إلى الحديث فى أمور التربية والتعليم لكى يدعموا هذا « الاتجاه الفلسفى »[1] ويدخلوه فى صميم عملية التعليم ، محاولين تأكيد هذا الاتجاه وإظهار قيمته وجدوى علومه ومناهجه .

تعقيب :

الوحى كمصدر أصيل من مصادر المعرفة عند ابن سينا :

الذى يقرأ كتابات ابن سينا سيلاحظ أن ابن سينا كفيلسوف مسلم قد اتخذ من الوحى « قرآنا وسنة » مصدرا أصيلا من مصادر فلسفته ، وإن كان فهمه للنصوص أحيانا قد تأثر بثقافته الفلسفية اليونانية ، وانتمائه الفكرى الشيعى ، إلا أن ذلك لا يلغى تأثره الواضح والعميق بالقرآن والسنة ورجوعه إليهما فى تكوين آرائه الفلسفية والتربوية .

وتختلف المنهجيات الغربية جميعا عن المنهجية الإسلامية فى مكون هام وأساس وهو أن المنهجيات الوضعية لا تعترف بالوحى كمصدر من مصادر المعرفة ، وتعتبر الإحساس وحده أو الإحساس والعقل هما وحدهما مصدر العلم والمعرفة سواء كانت تلك المعرفة معرفة طبيعية أم معرفة إنسانية ، وقد ترتب على ذلك أن أخضعت الظواهر الاجتماعية والإنسانية للتجريب ، وكأن الظواهر الاجتماعية والإنسانية إنما هى مجرد

(1) Mourice Goudefray , Demombyres , Muslim Institutions London George Allen & Unwin L . T . D . 1950 p . 204.

أشياء مادية . وبذلك تحول الإنسان من كائن مكرم : مادة وروح إلى مجرد مادة لا أكثر ولا أقل . وفى ثورة التمرد على الكنيسة والتمرد على النص الدينى وما لحقه من تحريف وتبديل والثورة على ظلم الكنيسة وفسادها واضطهادها للعلماء الذين تلقوا العلوم الإسلامية وأرادوا نقلها إلى الغرب فإذا بالكنيسة تحرم عليهم ذلك باسم الدين . فى ظل ذلك كله اتجه العلماء فى الغرب إلى رفض الدين ورفض أى معرفة تأتى من هذا المصدر الكنسى[١] .

لقد تخلى علماء الغرب عن الدين كمصدر من مصادر المعرفة لأمرين : الأمر الأول : أن النصوص الدينية المسيحية لم تستطع أن تقف أمام النقد والتحليل العلمى ، فقد ثبت علميا أن هناك كثيرا من التناقض والتحريف والتبديل فى الأناجيل العديدة. وبدلا من أن يكون هناك إنجيل واحد وجدت عدة أناجيل ، وهى لا تعدو أن تكون روايات منقولة عن المسيح وحوارييه ، وقد حوت تلك الأناجيل ما يمكن أن ينافى العلم والحقيقة العلمية[٢] . وقد كان من الممكن أن يتقبل العلماء ذلك على سبيل أن الأناجيل قد كتبت بطريقة رمزية ، أو أنها ليست كتب علم بل إنها كتب أخلاق . لقد كان ذلك ممكنا لو أن الكنيسة لم تضطهد العلم والعلماء ، ولم تحرم المعرفة العلمية الوافدة من الشرق الإسلامى .

وعلى العكس مما حدث فى الغرب المسيحى تماما ، كان النص الدينى الإسلامي: القرآن الكريم قد حفظ فى الصدور وكتب فى الصحف والرقاع ، وجمع فى عهد أبى بكر ، وأصبح هناك المصحف الجامع فى عهد عثمان ، ولم يحدث أى اختلاف على النص القرآنى فى عدد آياته وسوره . ولم يزعم أحد أنه قد دخله زيادة أو نقصان منذ التحق رسول الله ﷺ إلى الرفيق الأعلى حتى اليوم ، وحتى حديث رسول الله ﷺ فقد تحول إلى علم دقيق استطاع به علماء الحديث أن يميزوا بين الحديث الصحيح من الحديث الضعيف ، وبهذا حفظت النصوص الإسلامية : القرآن والصحيح من السنة - كمصدر من مصادر المعرفة من أن ينالها تحريف أو تبديل أو تشكيك.

وإذا أضفنا إلى ذلك كله أن النص الدينى الإسلامى : القرآن والصحيح من السنة- قد دعوا إلى طلب العلم وتحدثا عن فضيلته كثيرا ، يقول تعالى : ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ

---

(١) يراجع تفاصيل ذلك فى محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٨١ ، ٢٩ - ص ٧١.

(٢) انظر مورس بوكاى : دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة ، دار المعارف ، ١٩٧٨ .

الَّذين آمنُوا منكُمْ والَّذينَ أُوتوا الْعلْمَ دَرجات ﴾ ويقول تعالى : ﴿قُلْ هلْ يسْتوى الَّذين يعْلَمُون والَّذين لا يعْلمُون﴾ وقوله تعالى : ﴿فاسْألُوا أهْلَ الذّكْر إن كُنتُمْ لا تعْلَمُون (٧)﴾ .
وقوله ﷺ : « من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك به طريقا إلى الجنة » وقوله ﷺ : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » . . إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث ، لأدركنا أننا أمام نص دينى لا يحول دون علم أو معرفة بل يدعو إليهما ويحث عليهما.

ولقد حفل القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بالدعوة إلى إعمال العقل والتفكير فى ظواهر الكون والإشادة بالتدبر فى آيات الله المختلفة وعوالمه المتعددة (نبات وحيوان وإنسان وطبيعة . . . إلخ) وتقريع الجهال والغافلين والسخرية ممن لا يعلمون ولا يفكرون. يقول تعالى: ﴿قُلْ سيرُوا في الأَرْضِ فانظُرُوا كيْفَ بدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت : ٢٠] وقوله تعالى : ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذا في السَّموَات والأَرْضِ﴾ [يونس : ١٠١] وقوله: ﴿أَلَمْ ترَ أَنَّ اللَّهَ أنزلَ منَ السَّماء ماءً فأَخْرجْنَا به ثَمرات مُّخْتلفًا أَلْوانُها ومنَ الْجبال جُددٌ بيضٌ وحُمْرٌ مُّخْتَلفٌ أَلْوانُها وغرابيبُ سُودٌ (٢٧) ومن النَّاسِ والدَّوابِّ والأَنْعام مُخْتلفٌ أَلْوانُهُ كذلك إنَّما يخْشَى اللَّهَ منْ عباده الْعُلَماءُ﴾ [فاطر : ٢٧ - ٢٨]، فأمثال هذه الآيات وغيرها كثير تدعو العقل المسلم إلى التأمل والنظر فى ظواهر الطبيعية ومجال الكون ومحاولة تأمل أسرارها والتعمق فى فهمها.

وهناك آيات أخرى كثيرة تدعو إلى محاربة استعمال الظنون فى التفكير وتحث المسلم على أن يبنى فكره على أساس قوى من الحق الصراح . يقول تعالى : ﴿وقَالُوا ما هي إلاَّ حياتُنا الدُّنْيا نمُوتُ ونحْيا وما يُهْلكُنا إلاَّ الدَّهْرُ وما لَهُم بذلك منْ علْمٍ إنْ هُمْ إلاَّ يظُنُّون (٢٤)﴾ [الجاثية] ويقول تعالى : ﴿ وما يتَّبعُ أَكْثرُهُمْ إلاَّ ظنًّا إنَّ الظَّنَّ لا يُغْني من الْحقّ شيْئًا إنَّ اللَّهَ عليمٌ بما يفْعلُون (٣٦)﴾ [يونس] . وهناك آيات أخرى تلفت النظر دائما إلى البحث عن الدليل العقلى وتمنع من التقليد الأعمى للسابقين دون بحث أو نظر مثل قوله تعالى: ﴿ وإذا قيل لَهُمُ اتَّبعُوا ما أنزلَ اللَّهُ قالُوا بلْ نتَّبعُ ما أَلْفيْنا عليْه آباءنا أَو لوْ كان آباؤُهُمْ لا يعْقلُون شيْئًا ولا يهْتدُون (١٧٠)﴾ [البقرة] وقوله : ﴿كذلك ما أرْسلْنا من قبْلك في قرْيةٍ مّن نّذيرٍ إلاَّ قال مُترفُوها إنَّا وجدْنا آباءنا علَىٰ أُمَّةٍ وإنَّا علَىٰ آثارهم مُّقْتدُون (٢٣) قال أو لوْ جئْتُكُم بأَهْدىٰ ممَّا وجدتُّمْ عليْه آباءكُمْ قالُوا إنَّا بما أُرْسلْتُم به كافرُون (٢٤) فانتقمْنا منْهُمْ فانظُرْ كيْف كان عاقبةُ الْمُكذّبين (٢٥)﴾ [الزخرف : ٢٢-٢٥].

ويطول بنا الحديث لو مضينا فى سرد الآيات والأحاديث التى تدعو إلى التدبر والتعقل والتبصر واستعمال الحواس من سمع وبصر .. إلخ ، واستخدام العقل فى الوصول إلى علل الأشياء ، ولقد اندفع العقل المسلم مدفوعا بما ورد فى القرآن والسنة من حث على طلب العلم ودعوة إلى فهم سنن الله وآياته[1] إلى شتى مجالات العلوم والمعارف ، يأخذ منها ، ويضع لها قواعد البحث العلمى ويرتقى بها ، بحيث لم تمض مدة طويلة حتى كان « العقل المسلم » قد وضع بالفعل أسسا عامة متعارفا عليها للبحث فى شتى المجالات . فهناك منهج لدراسة العلوم اللغوية من نحو وصرف وبلاغة ، وآخر للتفسير ، وثالث لمصطلح الحديث ، ورابع لوضع معاجم اللغة والموسوعات، وخامس للعلوم الطبيعية والكونية .. إلخ[2] . وأثمر هذا البحث العلمى الدائب عن حقائق المعرفة بالنسبة لجميع العلوم النظرية والتطبيقية على حد سواء تراثا علميا زاخرا.

لقد أقبل « العقل المسلم » على علوم الآخرين ولم يستنكف أن يأخذ منهم ، ولكن أخذ الناقد الخبير ، وبلغت النزاهة العلمية والثقة بالنفس لدى المسلمين أن ينسبوا فى مؤلفاتهم القول لقائله وأن يعترفوا بالفضل العلمى لصاحبه وإن لم يكن مسلما ، كذلك لم يمنعهم الإعجاب العلمى بأحد من أن ينتقدوا ما قد يكون فى معارفه من أخطاء وقصور [3] . وبلغت بهم الدقة العلمية أن رأينا أحدهم يضع مؤلفا فى « معجم البلدان» لأنه اختلف مع آخرين حول اسم مكان هو « حباشة » هل هو بضم الحاء أو فتحها ، وكان ياقوت يرى أنه بالضم ، ويرى الآخرون أنه بالفتح ، ويعمد ياقوت الحموى إلى خزائن الكتب ليثبت صحة ما ذهب إليه بالنقل عن العلماء فلا يجد بغيته (وإن كان قد تثبت من الأمر بعد ذلك بمدة طويلة) ، كانت هذه الحادثة دافعا له على

---

(١) فى الآيات والأحاديث الواردة فى العلم وطلبه انظر على سبيل المثال : ابن جماعة : تذكرة السامع والمتعلم فى أدب العالم أو المتعلم ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٣هـ ، والغزالى : إحياء علوم الدين ، ج ١ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، وطاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السعادة ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

(٢) راجع فكرة المناهج البحثية عند المسلمين فى غازى حسين عناية : مناهج البحث ، مؤسسة شباب جامعة الإسكندرية ، ١٩٨٤ ، عبد اللطيف محمد السيد . مناهج البحث العلمى ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

(٣) هذا ظاهر فى معظم الإنتاج العلمى الإسلامى. انظر مثلا سليمان قطاية : مخطوطات الطب والصيدلة فى المكتبات العامة بحلب ، معهد التراث العلمى ، حلب ١٩٧٦ .

وضع المعجم ، يقول فى ذلك: « فألقى حينئذ فى روعى افتقار العالم إلى كتاب فى هذا الشأن مضبوطا ، وبالإتقان وتصحيح الألفاظ بالتقيد مخطوطا ، ليكون فى مثل هذه الظلمة هاديا ، وإلى ضوء الصواب داعيا ، ونبهت على هذه الفضيلة وشرح صدرى لنيل هذه المنقبة التى غفل عنها الأولون ولم يهتد لها الغابرون» (١) .

ويرى معظم الباحثين ، أن أعظم ما يمكن أن يفخر به العقل الإسلامى فى عصر ازدهاره هو وضعه لأصول المنهج التجريبى بما يقتضيه هذا المنهج من ملاحظات دقيقة دائبة ، ومن تسجيل منظم لتلك الملاحظات ثم وضع الفروض لتفسيرها وإجراء التجارب للتحقيق من صحة هذه الفروض ، ولقد ظهر بين علماء المسلمين الكثيرين فى شتى مجالات العلوم الذين اعتمدوا التجربة منهجا أساسيا فى المعرفة لعل من أبرزهم جابر ابن حيان فى الكيمياء ، والحسن بن الهيثم فى البصريات ، وابن سينا وابن زهر فى حقل الطب وغيرهم كثيرون ، ممن أزالوا الحد الفاصل بين النظرية والتطبيق والتأمل العقلى والتجريب العلمى ، وبذلك قدموا للإنسانية عامة وللحضارة الأوربية بوجه خاص درسا رائعا فى منهج البحث العلمى (٢) .

لقد فتح الوحى للعقل المسلم أبوابا شتى من العلوم والمعارف ليس فى مجال العلوم اللغوية والشرعية فقط ، بل وامتد ذلك إلى علوم الطب والجدل والهيئة والهندسة والجبر والمقابلة والنجامة وغير ذلك ، فحول القرآن ظهرت علوم النحو والبلاغة والتفسير وأصول الدين والتاريخ والقصص والوعظ والطب والهندسة والجدل(٣) . فالوحى هو الموضوع الأساسى لجميع العلوم ، بل إن الحضارة الإسلامية كلها إن هى إلا محاولة لعرض فكرى منهجى لهذا الوحى ، ويتضح ذلك من أبنية العلوم نفسها ، فعلم أصول الفقه يبدأ بالوحى الموجود فى الكتاب والسنة كأساس للشعور التاريخى الذى يقوم بدوره فى النقل عن طريق مناهج الرواية والتواتر والآحاد ، وعلم الكلام يبدأ بالوحى محللا آياته وأحاديثه لإخراج تصور الله ذاته وصفاته وأفعاله . والتصوف أيضا

---

(١) ياقوت الحموى : معجم البلدان ، بيروت ، ١٩٥٥ ، ص ١٠ .

(٢) فؤاد زكريا : التفكير العلمى ، المجلس الوطنى للثقافة والعلوم والآداب ، الكويت ، ١٩٧٨ ، ص ١٦١ ، ص١٦٢ ، محمد تقى المدرسى : المنطق الإسلامى أصوله ومناهجه ، دار الجيل ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١١١ ، ص ١١٢ .

(٣) يوسف مروة : العلوم الطبيعية فى القرآن ، منشورات مروة العلمية ، بيروت ، ١٩٨٦، ص٧١ .

يبدأ بالوحى متمثلا أوامره ونواهيه فى السلوك: والفلسفة تبدأ بالوحى وفهمه بحيث يمكن بواسطته احتواء البيئات الثقافية المتاخمة[1] . والعلوم الطبيعية والفيزيائية والكيميائية والفلكية والحيوية والرياضية تبدأ أيضا من الوحى إذ هى محاولات لفهم القوانين الإلهية فى الإنسان والكون والحياة وتفسير تلك القوانين واستعمالها لصالح الإنسان ، لذلك وجدنا عالما مثل أبو الحسن يجلس فى المسجد يدرس الفلك فى «المجسطى » ويمر عليه بعض الفقهاء فيسأله أحدهم : ما تدرس ؟ فقال أفسر آية من كتاب الله تعالى ، فقال الفقيه : ما تلك الآية ، فقال الأنبارى : قوله تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا ...﴿٦﴾ ﴾ [ق] ، فأنا أفسر كيفية بنائها[2] . وهذا المعنى نجده عند عالم آخر عندما سئل نفس السؤال فكان جوابه : إنه يشرح الآية الكريمة ﴿ أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ ﴾ [الغاشية].

ولقد أحصى أحد الباحثين ما ورد فى القرآن من آيات تتعلق بالعلوم الطبيعية فوجد أنها تمثل أكثر من عُشر القرآن ، فمن بين مجموع آيات القرآن وعددها (٦٢٥٧) آية وجد (٦٢٠) آية تتعلق بشتى الموضوعات العلمية موزعة كما يلى :

الرياضيات (٦١) ، والفيزياء (٦٤) ، والذرة (٥) ، والكيمياء (٩) ، النسبية (٦٢) ، الفلك (١٠٠) ، علم الأحياء (٢٦) ، الجغرافيا العامة (٧٣) ، علم السلالات البشرية (١٠) ، طبقات الأرض (٢٠) ، علم الكون وتاريخ الأحداث الكونية (٣٦) ، وصف العلم والعلماء والحث على طلب العلم (٦٤).

لقد توحدت المباحث العلمية والدينية لدى العقل المسلم « وأنتجت هذا النسيج المعرفى المحكم الذى لا يفصل الوحى عن العقل والحس ، أو يفصل العقل والحس عن فهم الوحى . وهذا هو محمد بن موسى الخوارزمى مؤسس علم الجبر والمقابلة يؤكد فى مقدمة الكتاب : (الجبر والمقابلة) أنه ألفه من أجل ما يلزم من حاجة إليه فى مواريثهم ووصاياهم وفى تقاسمهم وأحكامهم وتجاراتهم » . ولذلك نجده يخصص القسم الثانى من كتابه للمسائل الفقهية تحت عنوان (كتاب الوصايا) بعد أن شرح فى القسم الأول

(١) حسن حنفى : التراث والتجديد ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨١م ص ١٧٤ - ص١٩٢ .

(٢) ظهير الدين البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام ، تحقيق محمد كرد على ، مطبعة الترقى بدمشق ١٩٤٦ ، ص ١٠٣ ، ص ١٠٤ .

القضايا النظرية العامة من جذور ومعادلات وغيرها . ولعله مما له علاقة فى هذا الصدد أن يعرف صاحب كتاب (مفاتيح العلم) الجبر والمقابلة بأنها « صناعة من صناعات الحساب ، وتدبير حسن لاستخراج المسائل العويصة فى الوصايا والمواريث والمعاملات والمطارحات » (١) ، وإن ابن خلدون قد أدرج (علم الفرائض) ضمن العلوم العددية قائلا : « ومن فروعه - العلوم العددية - الفرائض ، وهى صناعة حسابية فى تصحيح السهام لذوى الفروض فى الوراثات إذا تعددت »(٢) . وهكذا تداخلت المعرفة بالعقل والمعرفة بالوحى لدى المسلمين(٢) .

ولو رجعنا إلى مؤلفات المسلمين فى مجال العلوم الطبيعية لأدركنا مدى صلتها بالله وتوحيده ، والإيمان بقدرته وعظمته وحكمته ، وإذا رجعنا إلى مؤلفاتهم فى العلوم الدينية لوجدناها تقوم على الأدلة والحجج العقلية معا ، حتى علوم أصول الدين الذى يتناول قضية التوحيد ، لا يستند إلى الأدلة النقلية فقط كما يتبادر إلى الذهن ، إنما يقوم بجوار ذلك على نظرية متكاملة فى المعرفة تناقش مصادر العلم ذاتها من محسوسات ومجريات ومشاهدة وأوليات وبديهيات ومتواترات . . إلخ . حتى تصل فى النهاية إلى « التوحيد الإسلامى » العقلى والنقلى معا ، ويمكن أن نجد ذلك واضحا فى مؤلفات عديدة مثل : العقيدة النظامية للجوينى (٤٧٨هـ) ، الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى (٥٠٥هـ) ، وطوالع الأنوار للبيضاوى (٦٨٥هـ)، والمواقف للإيجى (٧٥٦هـ) ، وأشرف المقاصد للتفتازانى (٧٩١هـ) (٣) .

من هنا يبرز الفارق الأساسى بين التصور الإسلامى للمعرفة والتصور الوضعى الذى يعزل المعرفة عزلا كاملا عن الوحى ، بل والذى يرى أن الوحى ضد العلم وأنهما طريقتان مختلفتان لا يمكن الجمع بينهما ، حتى أن باحثا يدرس الأوضاع فى جامعات الخليج يرى أن من أسباب فسادها هى أنها جامعات تخلط بين العلم ومنهج الوحى فى المعرفة ، وأن هذه الجامعات لن تصلح إلا إذا أقصت الوحى عن الجامعة ، ولخطورة تلك الدعوى التى تقال بصور مختلفة وتدعو إلى عزل الدين عن العلم بدعوى العلمية والحيادية والإصلاح الجامعى بل وإصلاح المجتمع كله ، نرى أن نعرض هنا لبعض

---

(١) محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٩٩ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، دار الفكر ، بيروت ، بدون ، الباب السادس ، الفصل الرابع عشر .

(٣) حسن حنفى : دراسات إسلامية ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٣ ص١٦ .

دعواها موضحين مخالفة ذلك للتصور الإسلامى للمعرفة بالمعنى الذى عرضناه سابقا .

يقول الباحث [1] - وأمثاله كثيرون فى جامعاتنا - : « إن الجامعات فى دول الخليج- وطبعا فى العالم العربى والإسلامى كما يرون - أهدافا وبنية وتنظيما مؤسسات علمية إن لم تقل علمانية وليست مؤسسات دينية » وهو يحدد معنى كونها مؤسسات علمية بأن « يكون التأثير الوحيد الذى تستطيع أن تتركه فى المجتمع هو تأثير علمى بالمعنى العام للعلم ، الذى بلورته الحركة العلمية والثورة الصناعية فى القرون الثلاثة الأخيرة » وهذا العلم إجمالا « ذو طبيعة مادية موضوعية تقوم على الملاحظة والتجريب والاستخلاص والتطبيق ، ولا تعترف بالمسلّمات الفكرية المسبقة ، وهذا بالضبط هو صلب الجامعة العلمية الحديثة فى العالم ، وعندما يحصر التزام الجامعة به وحده فإنه ييسر عليها الإبداع على صعيدى التعليم والبحث » ولذلك فإن الذى يعوق الإبداع على صعيدى التعليم والبحث فى الجامعات الخليجية من وجهة نظر الباحث أنها ليست جامعات علمية أو علمانية ، بل مازالت تتبنى أهداف الجامعة الدينية بجوار أهدافها العلمية أو العلمانية ، والجامعة الدينية والجامعة العلمانية ضدان لا يجتمعان ، وذلك لأنه « إذا كانت الجامعة الدينية ترى أن واجبها يتجسد فى التسليم بصواب ما وضعه السلف من الصيغ الإدراكية والتفسير للميراث الدينى ، فإن الجامعة العلمية لا تقر هذا التسليم ، وهى تشترط موافقته للعقل ، وإذا كان السند أو الرواية أداة الجامعة الدينية فى إثبات الصواب لما تنقل عن السلف وتبشر به ، فإن البرهان هو أداة الجامعة العلمية فى إثباته الإصابة والصلاح والجمع بين المنهجين فى التعامل معه صعب وإن لم يكن متعذرا، ويلح هذا الباحث على أن سبب عدم الإبداع العلمى فى جامعات دول الخليج أنها جامعات تجمع بين النقيضين فى أهدافها المعلنة : الهدف العلمى ، والهدف الديني، ويضرب أمثلة على هذا التناقض من لوائح تلك الجامعات ، ثم يعلق على ذلك بقوله : « وهذه الثنائية بين العلم والإيمان هو التكليف الصعب للجامعة الخليجية الحديثة ، أن تكون مجمعا للأضداد ثم نسأل أن تكون مبدعة » .

ونحب أن نلفت النظر هنا إلى أنه ليس صحيحا ما يذهب إليه هذا الباحث وأمثاله ، من أن منطق العلم فى تضاد مع منطق الوحى وأنهما ضدان لا يجتمعان ؛ ذلك لأن علماء المسلمين الذين اشتغلوا بالعلوم والطب والهندسة . . إلخ . مثل ابن

(١) محمد جواد رضا : الإصلاح الجامعى فى دول الخليج ، شركة الربيعان للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٩٨٤ ، ص ١٥ - ص ٢٦.

سينا والبيروني والخيام ونصر الدين الطوسي وغيرهم لم يشعروا بأي صراع أو تناقض بين الإنسان المسلم والإنسان العلمي ، ولم يحل أخذهم بالمنهج الديني أن يبدعوا في مجالات العلوم ذات المنهج العلمي التجريبي[1] إذ كانت العلوم والمعارف سواء أكانت عقلية أم نقلية وفق النظرة الإسلامية للمعرفة علوما توصل إلى الله ، يقول فؤاد زكريا : « كان العلم الإسلامي ينطوي على جانبي الدنيوية والأزلية في آن واحد ، ويستهدف العلم خدمة الحياة الإنسانية في هذا العالم الأرضي في إطار تركز أصوله على النظر إلى عالم السماء والأرض ، واستخلاص العبرة من نظامه المحكوم ، وقوانينه الأزلية ، وهكذا كان العلماء يقومون ببحوثهم مؤمنين بأن العلم ركن أساسي من أركان العقيدة ولم تكن فكرة التعارض بين العلم والإيمان الديني تخطر ببال أحد منهم ، بل إن كل من أثاروا هذه الفكرة لم يكونوا من العلماء ، ولم تكن لديهم أدنى فكرة عن الطبيعة الحقيقية للبحث العلمي وعن أهدافه الإنسانية الرفيعة»[2] .

وهذا عالم معاصر يؤكد هذا المعنى الإسلامي الصحيح بقوله : « وإنني كلما فهمت قانونا من هذه القوانين (العلمية) ازددت إيمانا بقدرة الله وعظمته وحكمته وقوته، فالإنسان لم يصنع قوانين الطبيعة الفيزيائية والكيميائية والفلكية والحيوية والرياضية ، إن العلماء لم يفعلوا أكثر من كشف الغطاء عن هذه القوانين الإلهية ومحاولة فهمها وتفسيرها واستعمالها ، وهذه القوانين قائمة سواء كان الإنسان موجودا أو معدوما ، فهي وجدت قبل خلق الكون ، ومن هنا أفهم أن قوانين الطبيعة هي كلمات الله وأنظمته في تسيير الكون منذ بدء الخلقية ، وإن كل قانون نكتشفه وندرسه ونفهمه هو برهان ساطع على وجود الله وعلى عظمته وحكمته وقدرته [3] .

وتعرض لنا كتب تصنيف العلوم الإسلامية هذه العلوم جميعا في صورة شجرة واحدة متعددة الفروع والأغصان ولكنها جميعا تزيد الإنسان معرفة بالله وقربا منه . وهذا التصور الإسلامي للمعرفة نراه بوضوح عند دراستنا لمصنفات مثل : إحصاء العلوم

---

(1) Seyyed Hossien Nasr : Islam and Plight of Modern man , Longman , London , New York , 1975 , PP , 147 , 178 .

(٢) فؤاد زكريا : التفكير العلمي ، مرجع سابق ، ص ١٦٠ .

(٣) يوسف مروة : العلوم الطبيعية في القرآن ، مرجع سابق ، ص ١٦٠ .

للفارابى ، ورسائل إخوان الصفا ، ومفاتيح العلوم للخوارزمى ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده وغيرها من المؤلفات ، وهو تصور إسلامى يستند إلى نصوص إسلامية مثل قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ ﴾ [فصلت: ٥٣][1] .

إن هناك فارقا جوهريا بين النظرة الإسلامية للعلوم والنظرة العلمانية ، فالنظرة الإسلامية إلى العلم نظرة موحدة متكاملة ، والنظرة العلمانية نظرة مادية تعزل العلم عن الوحى ، ومن الخطأ أن نظن أن هذا العلم الوضعى هو الصورة المثلى للعلم ، أو أنه النوع الراقى من العلم ، بل لعله من المنطقى أن نقول: إن النظرية الإسلامية للعلم أشمل وأصح من النظرية الوضعية ، ولقد كان من ثمار النظرية الإسلامية للعلم علماء جمعوا بين العلم والإيمان بينما كانت النظرية الوضعية إلى العلم هى المسئولة عن الأجيال الملحدة من العلماء الذين لم يعصمهم علمهم عن الإلحاد والإفساد ، كذلك فقد أثمرت النظرية الإسلامية للعلم حضارة لم تدمر الإنسان والطبيعية أو تلوث البيئة أو تهدد العالم بالدمار كما فعلت النظرية الوضعية للعلم[2] ، ومن هنا تأتى مسئولية العلماء المسلمين فى كل مكان أن يعيدوا من جديد بناء المعرفة الإنسانية وفق التصور الإسلامى بحيث تصبح نسقا عقليا وفكريا وعلميا متكاملا ويدور حول الوحى وتنظيم جميع العلوم والمعارف التى وصل إليها الإنسان المعاصر ، كل ذلك فى ظل هداية الوحى وإرشاده .

إن المنهجية الإسلامية تقوم أساسا على عدم إخراج النص الدينى الإسلامى من دائرة العلم ومنه العلم التربوى ، فالنص الدينى هو أحد مصادر العلم والمعرفة لدينا ، بل هو المصدر الأكثر ثباتا وصدقا ويقينا ، ورفض النص الدينى المسيحى فى دائرة العلم الغربى لا يجيز لنا أن نفعل نفس الشىء مع النص الدينى الإسلامى وذلك لاختلاف طبيعة النص ، والظروف التاريخية التى أثر فيها النص الدينى الإسلامى على حركة

---

(١) يراجع هذا التصور الإسلامى للمعرفة فى : الباحث « منهج المعرفة فى القرآن الكريم والسنة» «بحوث فى التربية الإسلامية ، الكتاب الخامس ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص٣٧ - ص ٦٤».

(٢) عن طبيعة المعرفة العلمانية راجع:

E . A . Butt : the metaphtical Foundation of madern Science , Longman , New York , 1951.

العلم والحضارة والعمران ، وبإيجاز فإن النص الدينى الإسلامى لابد أن يمثل منطلقا أساسيا لأى باحث فى التربية مهما كان موضوع دراسته ، ومهما كان منهج البحث الذى سوف يستخدمه ، فلا يجوز مثلا أن ندرس تعليم الفتاة فى القرن العاشر الهجرى مثلا دون أن نحكم على هذه الظاهرة التربوية من خلال النص القرآنى . فلو وجدنا أن تلك الفتاة لم تتعلم فى هذا العصر لأسباب اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية معينة فلابد أن نناقش ذلك على ضوء ما ورد فى القرآن والسنة من ضرورة تعليم المرأة ومن فريضة طلب العلم ، كذلك إذا لاحظنا اختفاء العلوم الكونية أو الطبيعية فى عصر من العصور الإسلامية وما ترتب على ذلك من تخلف فى مجال الزراعة أو الصناعة أو الحروب مما مكن لأعداء الله فى أرض المسلمين فلابد أن يظهر الباحث رأى القرآن والسنة فى تلك الظاهرة ، أى أن الباحث فى التربية لا يجوز له أن يدرس الظاهرة التربوية بعيدا عن النص الدينى الإسلامى ، فهذه منهجية وضعية مرفوضة .

إن الفصل بين رجل الدين ورجل العلوم الطبيعية أو الإنسانية أو الاجتماعية فصل متعسف ؛ لأن ذلك يعنى أن النص الدينى سوف يكون محصورا فقط فيما يسمى بالعلوم الشرعية أو العلوم الدينية ، وسوف يعزل النص الدينى الإسلامى الذى ينبغى أن يهدى خطوات الباحث فى جميع مجالات العلوم والمعارف ، وهذا سوف يفرض على الباحثين فى جميع التخصصات أن يكونوا على دراية بالنص الدينى وخصوصا ما يتصل بمجال دراستهم ، فالباحث فى مجال العلوم السياسية مثلا لابد أن يكون على دراية بجميع النصوص الإسلامية المتصلة بموضوع الدراسة ، كذا الدارس فى علم الاجتماع أو علم التربية أو علم الطبيعة والطب وهكذا ، وبذا يعود القرآن والسنة إلى مكانتهما التى كانا عليها فى العصور الذهبية للإسلام ، عندما كانا مصدرا من مصادر المعرفة وإطارا عاما Paradign لكل دراسة وبحث .

العلاقة بين الفلسفة والعلم والدين عند ابن سينا :

يتصل بالنقطة الأولى ويترتب عليها النظرة الإسلامية للعلاقة بين الفلسفة والعلم والدين . إذ بينما يرى الفكر الوضعى أن الإنسان قد مارس الفلسفة قبل أن يمارس أى فكر علمى ، ومن ثم فإن التربية البدائية قد خضعت لفلسفة الإنسان البدائى ، فقد واجه هذا الإنسان الكون والطبيعة وبدأ يتساءل ، وكانت أولى المشكلات الفكرية

مشكلات طبيعة الكون وتفسير المظاهر الكونية ، ثم علاقة الإنسان بالكون وقواه . وكون الإنسان نظريات للكون والسماء والأرض والشمس . . ونظريات متعلقة بعلاقته بهذه القوى ، وأخذ يعلل ما يصيبه من خير وشر على ضوء نظريات بدائية غيبية تحولت إلى عقائد وأنماط سلوكية شبيهة بالعبادات، والغرض منها مواجهة القوى الطبيعية وتحويلها إلى مصلحة الإنسان (الرقص - التعاويذ - الحفلات الدينية) فأول تربية فى العالم وفق هذا التصور الوضعى منبعثة من الأصل الفلسفى ، فتعلم الأطفال المحرمات، والقوى الغيبية وكيفية مواجهة هذه القوى عن طريق الرقص والموسيقى وما إلى ذلك ، ثم ظلت تلك الفلسفات تتضح فيما نصادفه فى تاريخ الفلسفة من مدارس فلسفية مثالية وهى الأقدم إلى واقعية إلى برجماتية إلى وجودية إلى ماركسية وكلها مدارس فلسفية لها تطبيقات تربوية تناسبها .

ويلاحظ أن الفكر الوضعى يجعل الفلسفة تسبق الدين ، ومن الفلسفة خرجت جميع العلوم الطبيعية والإنسانية التى تتناول شتى الظواهر الطبيعية والإنسانية بالدراسة التى تقوم على الملاحظة والتجريب من أجل الوصول إلى القوانين والنظريات التى تفسر الظواهر ، ولقد بدأ التفكير فى تلك العلوم فلسفيا يقوم على القياس ورد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية ، وظلت العلوم جزءا من الفلسفة طوال العصور القديمة والوسطى إلى أن استقلت العلوم بمناهجها التجريبية عن الفلسفة وأصبحت العلوم تصطنع المنهج التجريبى . وبذلك صارت الفلسفة لها مجالاتها ومناهجها المتميزة عن العلم بمجالاته المحددة ومناهجه التى تقوم فى معظمها على الاستقراء والتجريب .

أما الدين فقد ظل ينظر إليه خاصة فى العصور الحديثة على أنه يختلف عن الفلسفة وعن العلم وهو أكثر ارتباطا بالوجدان لا بالعقل ، وأقرب إلى الميتافيزيقا والغيبيات التى تخرج عن ميدان العلم ، وفى الوقت الذى قل فيه الاحتفال بالفلسفة وأهمية الفلسفة لصالح العلم ، كادت منزلة الدين أن تختفى ، واكتفى الإنسان المعاصر بالفلسفة والعلم كمجالين وحيدين قادرين على مده بالحقائق العلمية والنظريات الفلسفية التى يعيش على ضوئها ، ولعل مشكلة الإنسان المعاصر بالفعل أنه لم يستطع حتى الآن أن يجد نظاما معرفيا يوحد بين الدين والفلسفة والعلم .

ومن المنظور الإسلامى فإن الدين كان هو المصدر الأول للمعرفة ، وآدم عليه السلام - أول البشر - هو أبو الأنبياء ، وأول حامل لرسالة سماوية ، ثم توالت الرسالات السماوية تحمل المعارف والهدايات للإنسان وتطور إدراكه للوجود وللقيم حتى

جاءت رسالة الإسلام ، وفى ظل الحضارة الإسلامية وجد الدين ملتحما بالعقل والفلسفة . . ووجد العلم مرتبطا بالدين والفلسفة ، والذى يقرأ فى علم الكلام الإسلامى عن قدرة الله مثلا يجد النص الدينى وبجواره العلم الطبيعى (مظاهر قدرة الله فى عالم الطبيعية) ويجد التناول العقلى الفلسفى لموضوع قدرة الله ، وإذا كانت الحضارة اليونانية مثلا يمكن أن تكون حضارة العقل والفلسفة ، والحضارة الأوربية يمكن أن تكون حضارة العلم والفلسفة ، فإن الحضارة الإسلامية كانت بحق حضارة امتزاج العلم والدين والفلسفة ، وهو امتزاج لم يدم طوال العصور الإسلامية بل وجدنا فترات شالت فيها كفة العلم ، وأخرى حوربت فيها الفلسفة ، وأثر ذلك قطعا على مقدار عمق الأفكار الإسلامية ، ومقدار سلامتها .

والواقع أن الفصل بين الدين والعلم والفلسفة لم يكن من صالح الإنسان بل لعله ليس من صالح البحث عن الحقيقة؛ ذلك أن العلم نفسه مهما ادعى من بعد عن الدين أو الفلسفة فإنه لا يستطيع ذلك ، فالعالم مثلا وهو يجرى تجاربه لإثبات نظرية أو قانون لابد أن يعتمد على بعض المعطيات الفلسفية مثل قانون السببية والذى يجعل العالم فى معمله إذا رأى انفجارا فإنه يعرف أن هناك أسبابا معينة أحدثت هذا الانفجار ، وأن وجود هذا الانفجار مرتبط وجودا أو عدما بوجود هذه الأسباب ، وكذلك قانون الحتمية الذى يجعل هذا العالم يعرف أنه إذا وجدت أسباب كافية لحدوث هذا الانفجار فمن المؤكد أن يحدث هذا الانفجار ، وكذلك قانون الاطراد أى أنه كلما توافرت الظروف الكافية لحدوث الانفجار اطرد حدوث تلك الظاهرة . . إلى غير ذلك من المسلمات الفلسفية التى يقوم عليها العلم .

وإذا كان النظر الفلسفى ضروريا لوجود العلم ، فإن الدين الصحيح هو الذى يعصم كلا من الفلسفة والعلم من أى انحراف ، فهو يعصم الفلسفة من أن تكون تهويمات عقلية دون عاصم من شك أو ضلال، كما حدث بالفعل فى تاريخ الفلسفة عندما تحول التفلسف إلى شك وجحود وإنكار أو تبرير للظلم والطغيان ، كما أنه يحول دون العلم أن ينفلت ويصبح أداة من أدوات التدمير والعدوان ، فتآزر الدين والعلم والفلسفة هو سبيل الإنسان لتشييد حضارته التى تقوم على تكامل المعرفة الدينية والعلمية والفلسفية ، بل يمكن القول أن الدين بدون فلسفة وعلم دين سطحى ، والعلم بدون فلسفة ودين علم زائف ، والفلسفة بدون علم ودين فلسفة فجة غير ناضجة[1] .

---

(١) يراجع فى ذلك مؤلفات : محمد أبو القاسم حاج أحمد : العالمية الإسلامية الثانية ، دار المسيرة، أبو ظبى ، ١٣٩٩ ، الأزمة الفكرية الضارية فى الواقع العربى ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى فرع القاهرة ١٩٩٢ ، منهجية القرآن المعرفية . فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية المعهد العالمى الإسلامى ، واشنطن ، ١٩٩١م.

وكتابات ابن سينا المختلفة تمثل اجتهادا فى الجمع بين الفلسفة والعلم والدين ، وهو اجتهاد أصاب الصواب فى كثير من المواضع ، وجانبه الصواب فى البعض الآخر ، ولكنه يظل اجتهادا يؤخذ منه ويرد ، اجتهادا أثرى الحياة الفكرية فى عصره ، وما زال قادرا على الإثراء فى هذا العصر ، إذا تدربنا من خلال تلك الكتابات على تقدير تلك الاجتهادات المختلفة للتوفيق بين الفلسفة والعلم والدين ، وكان لنا من الجد والمثابرة ما نستطيع به أن نحكم على مقدار القوة والضعف فى تلك الاجتهادات وأن نردها إلى مصادرها الفكرية وظروفها الزمانية والمكانية بحيث يتكون لدينا مهارات النقد المعرفى ليس فى الثقافة الغربية فقط بل وحتى لثقافتنا العربية والإسلامية على مر العصور.

الفصل الأول

الرجل وعصره

أولا : ابن سينا : نشأته وحياته

ويهمنا الحديث عن حياة ابن سينا ونشأته من تلميذ يطلب العلم إلى أستاذ يعلم الفلسفة ويؤلف فيها ويضع لنا مناهجه فى التربية لأن هذا الحديث سوف يفسر لنا الكثير من آرائه التربوية ، كما أنه يعطينا صورة واضحة لطالب العلوم الفلسفية فى القرن الرابع وطريقة تحصيله لعلومه ، وتعدد مصادر المعرفة التى كان يحصل عليها ، وهذه الصورة ضرورية إلى أبعد الحدود لفهم التربية الإسلامية عموما فى هذا العصر : فهم روحها ، ومصادرها والمؤثرات التى كانت تؤثر عليها . وبالتالى فهم الفكر التربوى السينوى ووضعه فى إطار عصره وثقافة وقته .

ولقد كفانا ابن سينا مشقة البحث عن نشأته وما يتصل بأسرته وميراثها الثقافى ، والعلوم والآداب التى حصلها ، والأساتذة والرفاق الذين التقى بهم ، والأمراء والحكام الذين قربوه وجعلوا له مكانة فى بلاطهم ، وبين رجال العلم والفكر فى حلقاتهم الخاصة. ولعله من تلك الناحية « أول فيلسوف عربى ترك لنا من لفظه شيئا عن سيرته ووصف حاله »[1] ، وبالرغم من أن هذه السيرة مقتضبة وقد حاول تليمذه أبو عبيدة الجوزجانى أن يكملها إلا أنها تعتبر المصدر الثقة الذى يقبله الباحث فى اطمئنان ما . وسنجد أن جميع قدماء المترجمين والمؤرخين يعتمدون كل الاعتماد على تلك الترجمة الذاتية فينقلون عنها ولا يكادون أن يضيفوا إليها جديدا[2] .

وإذا رجعنا إلى تلك الترجمة الذاتية أولا وما كتبه قدماء المترجمين والمؤرخين ثانيا أمكننا أن نعلم أن ابن سينا هو: الشيخ الرئيس شرف الملك أبو على الحسن بن عبد الله ابن الحسن بن على سينا ، ولد عام ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م على أرجح الأقوال[3] وكان والده

---

(١) جميل صليبيا : ابن سينا ، دمشق ، مكتبة النشر العربى ١٩٣٧ م ، ص ٢.

(٢) محمد عبد الغنى حسن : « ابن سينا عند قدماء المترجمين والمؤرخين » .

مقال له بمجلة الثقافة ، مارس ١٩٥٢ م ، ص ٣٨ - ص ٤٠ .

(٣) نقل لنا ذلك البيهقى فى كتابه تاريخ حكماء الإسلام . والقفطى فى كتابه اخبار العلماء ، وابن خلكان فى كتابه وفيات الأعيان . وينفرد ابن أصيبعة فى كتاب عيون الأنباء بقوله أنه ولد سنة ٣٧٥هـ . وهناك قول آخر أنه ولد عام ٣٧٣هـ . ولقد تناول هذه الروايات محمد محيط الطباطبائى فى تحقيق علمى طريف أكد فيه رواية البيهقى . ونشر هذا التحقيق العلمى بالكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٢م ، ص ١٦٢ - ١٩٢ .

رجـلا من أهل بلخ(*) وانتـقل منهـا إلى بخـارى(**) فى أيام نوح بن منصـور(***) واشتغل بالتصرف (المحاسبة) . وتولى العـمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها « خرمثين » من ضياع بخارى وهى من أمهات القرى وبقربها قرية يقال لها أفشنة ، يقول ابن سينا : « وتزوج أبى منهـا (أفشنة) بوالدتى وقطن بهـا وسكن ، وولدت منها بهـا ثم ولدت أخى ثم انتقلنا إلى بخارى »[1] .

ويذكر البيهقى[2] وابن خلكان[3] والبستانى[4] أن والدته تسـمى سـتـارة ، وأن أخاه الذى يذكره يسـمى محمودا ، ولقد ولد بعـد أبى على بخمس سنين[5] ويبدو أنه الأخ الوحيد لابن سينا إذ لا يذكر لنا أحدا سواه وكذلك فعل قدماء المترجمين والمؤرخين له من بعده ، ولقد ترك الوالد قرية أفشنة إلى بخارى قـاعدة الدولة السامانية حتى يتيح لولديه فرصا أكبر من العلم والتعلم .

ويحضر الوالد لابن سينا معلم القرآن ومعلم الأدب فـيقبل الصبى على معلميه، ولا يكمل العاشـرة من عمره إلا وقد أتى على القـرآن وعلى كثير من الأدب حـتى كاد يقضى منه العجب[6] « كما يـحدثنا ابن سـينا » وكان والده ممن أجـاب داعى المصريين ويعد من الإسماعيلية، ويخبرنا ابن سينا أنه قد سمع من هؤلاء الدعاة الإسماعيلية ذكر

(*) بلخ : مدينة مـقطر القديمة بين « جـوزجان » و « طخارسـتان » فتـحها الأحـنف بن قيس فى خلافه عمـر بن الخطاب ، وفيها نبغ أبو زيد البلخى فى غرة القرن الرابع الهـجرى واضع كتاب «صور الأقاليم » وهو من أقدم كتب الجغرافيا عند العرب ، نقلا عن : محمد الكاظم الطريحى: ابن سينا بحث وتحقيق . النجف ، مطبعة الزهراء ١٣٦٩هـ ، ص ٣.

(**) بخارى من بلاد ما وراء النهر فـتحها قتيبة بن مسلم البـاهلى سنة ٩٠هـ وكانت قاعدة الدولة السامـانية التى ظهرت فـيما وراء النهـر سنة ٨٧٤هـ ، وهى بلد البخارى إمـام المحدثين (١٩٤-٢٥٦هـ) المرجع السابق ذكره .

(***) نوح بن منصور بن نوح بن نصر بن أحـمد بن إسماعيل السامانى أمـير ما وراء النهر ، ولد فى بخارى سنة ٣٥٣هـ ولى الإمارة بعد أبيه سنة ٣٦٦هــ ولم تسكن الفتن مدة حياته إلا قليلا، توفى فى بخارى عام ٣٨٧ه ، نفس المرجع ، ص ٢٦.

(١) ابن أصيبعة : عيون الأنباء ، القاهرة ، مطبعة الوهابية ١٢٩٩هـ ، جـ ٢ ، ص ٢.

(٢) البيهقى : حكماء الإسلام ، دمشق ، مطبعة الترقى ، ١٩٤٦م ، ص ٥٢ .

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان . القاهرة ، مطبعة الوطن ، ١٢٩٩ هـ ، ض٢٧١.

(٤) البستانى : دائرة المعارف الإسلامية ، بيروت . دار المعارف ، ١٨٧٨م ص ٥٣٦ .

(٥) محمد كاظم الطريحى : ابن سينا بحث وتحقيق ، ص ٢٥ ، مرجع سابق .

(٦) ابن اصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٣ ، مرجع سابق .

النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفـونه وكذلك سمع أخوه . ولكن يبدو أن هؤلاء الدعاة لم يستطيعوا أن يجذبوا ابن سيـنا إليهم كما فعلوا مع أخيه ووالده ، وربما تذاكروا بينهم علومهم الفلسفية وابن سينا يسمعهم ويدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسه(١).

ولقـد حاول ابن سـينا أن يمر عـابرا على أثر هؤلاء الدعـاة الإسـماعـيليـة على شخصيته وفكره ولكن يتضح لنا من دراسـة ابن سينا أنه منذ صغره قد تأثر بهذا « الجو العقلى »(٢) فقد تولد عنـده ميل إلى الفلسفة والهندسـة وحساب الهند(*) فأخذ والده يوجهـه إلى رجل كان يبيع البـقل ويقوم بحسـاب الهند وهو « محمـود المساح » الذى يصفه البيهقي(٣) بقوله : « وكان عالما فى الحساب والجبر والمقابلة » . وما إن يجىء إلى بخارى أبو عبد الله الناتلى الفيلسوف(**) حتى ينزله والد ابن سينا بداره رجاء أن يتعلم الفـتى منه تلك المباحث العـقليـة . ولئن نجح « الناتلى » فى شىء فهـو نجاحـه فى أن يصرف الفتى عن الاشتغال بالفقه والتصوف إلى العلوم العقلية والمباحث الفلسفية .

ولقد بدأ ابن سينا مع هذا الفيلسوف بكتاب ايساغوجي(***) فى المنطق فتفتحت له بدراسة هذ الكتـاب آفاق جديدة من المعرفـة والفكر ، ولما كان حاد الذكاء فـقد بهر التلميـذ أستاذه وتعجب منه كل العـجب ونصح والده بألا يشتغل الغلام بغـير العلم . يقول ابن سينا : « وكان أى مسألة قالهـا (عبد الله الناتلى) لى أتصورها خيرا منه حتى

---

(١) نفس المرجع والمكان .

(2) W . mantgomary Watt , Islamic Philosohy and Theology, Edinburrgh , the University Press , 1962. P . 96.

وهناك رسالة تسـمى « توفيق التطبيق » لعلى بن فـضل الله الكيلانى (١٠٧٠هـ) أثبت فيـها أن ابن سينا من « الاثنا عشرية » نشـر : محمد مصطفى حامد . القاهرة . دار إحـياء الكتب العربية ، ١٣٧٢هـ.

(*) ويسمى حـساب الغـيار ، بسطه أبو جـعفـر محمـد بن موسى الخـوارزمى وهو أوجز حـساب وأخصره نقلا عن ابن سينا- بحث وتحقيق لمحمد كاظم الطريحى هامش ص ٢٧ ، مرجع سابق.

(٣) البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام ، ص ٥٣ ، مرجع سابق .

(**) الحكيم الفاضل أبو عبـد الله الناتلى نسبة إلى ناتل ، بلدة بنواحى آمل بطبـرستان ، ترجم له وذكر مؤلفاته البيهقى فى كتابه حكماء الإسلام ، ص٣٧- ص٣٨ نفس المرجع .

(***) هذا العلم يسمى باليونانية ، « لوغيا » وبالسريانية « مليلوتا » وبالعربية المنطق ، وايساغوجى هو المدخل باليونانيـة ، تحقيق مـحمد كرد على . بهـامش تاريخ الحكماء للبيـهقى ، ص ٥٣ ، نفس المرجع .

قرأت ظواهر المنطق عليه، أما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة »[1] فاضطر ابن سينا إلى قراءة كتب المنطق بنفسه ومطالعة الشروح محاولا أن يفهم هذا العلم حتى إذا تم له ذلك انتقل إلى كتاب إقليدس فقرأ على أستاذه الناتلي خمسة أشكال أو ستة من أول هذا الكتاب ثم تولى بنفسه حل بقية الكتاب بأسره ثم انتقل إلى المجسطي[*] ، ولما فرغ من مقدماته وانتهى إلى الأشكال الهندسية قاله له الناتلي : « تول قراءتها وحلها بنفسك ثم اعرضها على لأبين لك صوابه من خطئه ، ويذكر ابن سينا[2] فى اعتزاز بنفسه أن أستاذه ما كان ليقوم بالكتاب إذا طلب منه ذلك وأنه قد أخذ فى حل الكتاب بنفسه وتجلية أشكاله حتى أن أستاذه قد استفاد منه فى معرفة كثير من تلك الأشكال وفهم ما لم يكن يفهم منها ، ويشعر الأستاذ أنه لا مقام له مع ابن سينا فيفارق هذا المنزل ويتجه إلى كركانج[**] .

ويعتمد ابن سينا بعد ذلك على نفسه فى طلب العلوم ويقبل على كل ما يقع تحت يده من كتب وفصوص وشروح من الطبيعى والإلهى وتفتحت أبواب العلم أمامه. وحاول أن يرضى كل أشواقه فى شتى ميادين المعرفة العقلية البحتة ، فنراه يهجر إسماعيل الزاهد[***] ، وعلوم المتصوفة ويقبل على علوم الحكمة ويستهويه علم الطب فيعكف عليه مدة وجيزة حتى يبز فيه علماء عصره. يقول ابن سينا : « ثم رغبت فى علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرءون على علم الطب وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف »[3] .

---

(1) القفطى : أخبار العلماء . القاهرة ، محمد أمين الخانجى الكتبى ، ١٣٢٦هـ ، ص ٢٦٩ .

(*) Almagest كتاب فى الفلك ألفه بطليموس ونقله العرب إلى لغتهم ، والمجسطى بكسر الطاء، تحقيق محمد كرد على . بهامش تاريخ الحكماء : للقفطى ، ص ٥٥ ، مرجع سابق.

(2) ابن أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٣ ، مرجع سابق .

(**) كركانج : يقال لها الجرجانية اسم لقصبة خوارزم ومدينتها العظمى . نقلا عن : محمد كاظم الطريحى : ابن سينا بحث وتحقيق . هامش ص ٣١ ، مرجع سابق .

(***) أبو محمد إسماعيل بن الحسين بن على بن الحسن بن هارون الفقيه الزاهد البخارى ، توفى يوم الأربعاء لثمان خلون من شعبان سنة ٤٠٢هـ . نفس المرجع .

(3) ابن أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ١ ، ص ٣ ، مرجع سابق ، وانظر أيضا مقال : محمد وهبى ابن سينا الطبيب ، مجلة الكتاب عدد أبريل ١٩٥٢م ، ص ٤٨٩ - ٤٩٧ .

ولم يكتف ابن سينا بالدراسة النظرية لعلم الطب بل لقد مارسه عمليا حبا للخير واستفـادة بالعلم ، كل ذلك وهو ما يزال من أبناء السادسة عشـر من عمره ، ونظن أنه أراد أن يضع الصورة الأخـيرة لشخصـيته العمليـة والفكرية ولذا نراه يعكف على العلم والقراءة سنة ونصفا يعيد فيها قراءة المنطق وجـميع أجزاء الفلسفة ويجهد نفسه إلى أبعد الحدود فى هذه المدة حتى أنه لم ينم ليلة واحدة بطولهـا خلال تلك المدة ولم يشتغل فى النهار بغير العلم والقراءة .

وفى خلال تلك المدة جمع ابن سينا بين يديه كمـا ذكر لنا « ظهورا » وكل حجة كان ينظر فيها يثبت لها مقدمات قـياسية ويرتبها فى تلك الظهور ثم ينظر عساها تنتج، وراعى فى ذلك شروط القياس الصحيح حتى يتـحقق له حقيقة الحق فى تلك المسائل ، وكان كلما تحـير فى مسألة أو لم يظفر بالحد الأوسط فى قـياس تردد إلى الجامع وصلى وابتهل إلى مبدع الكل حتى يفتح له المغلق وييـسر له المتعسر، فإذا رجع إلى داره وضع السراج بين يديه واشتـغل بالقراءة والكتابة ومهـما غلبه النوم أو شعـر بضعف عدل إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليـه قوته ثم يرجع إلى القراءة ومهما أخذه أدنى نوم علم بتلك المسائل بأعيانها التى شغلته فى يقظته حتى أن كثيرا من المسائل قد اتضحت له وجوهها فى المنام .

وما زال هذا دأبه فى تلك الفتـرة القصيرة والمهمة من تاريخ حـياته الفكرية حتى استـحكم فى جميع العلوم الفلسـفية ووقف عليهـا بحساب « الإمكان الإنسانى » كـما يقول. ويعترف ابن سينـا بأهمية هذه الفترة القصيرة فى حيـاته ويرجع إليها الفضل فى كل ما وصل إليه من علم ومعـرفة فيقول : « وكل ما علمته فى ذلك الوقـت فهو كما علمته الآن لم أزدد فـيه إلى اليوم »[1] . أحكم ابن سينا فى تلك الفـترة العلم بالمنطق والطبيعى والرياضى ثم عـدل إلى الإلهى وقرأ كتاب ما بعد الطبـيعة لأرسطو ولكنه لم يفهم ما فيه والتـبس عليه غرض واضعه حتى أعاد قراءته أربعين مـرة وصار له محفوظا ومع ذلك لا يفهـمه ولا يدرى المقصـود به وأيس من نفسه وقـال: « إن هذا الكتاب لا سبيل إلى فـهمه ، وإذا به فى يوم من الأيام يحضـر وقت العصر فى الوراقين[*] وبيد

(١) ابن أصيبعـة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص٣ مرجع سابق ، حمـودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، القاهرة ، دار الطباعة والنشر الإسلامية ١٩٤٨ م ، ص ٥٤ .

(*) لعبت حوانيت الوراقين دورا مهما فى تاريخ الـتربية والفكر الإسلامى ، وما من علم من أعلام المسلمين إلا وهو مدين لتلك الحوانيت بقسط وافر من محـصوله الثقافى ، انظر فى ذلك : أحمد شلبى : تاريخ التربيـة الإسلامية ، القـاهرة ، الأنجلو المصرية ، ١٩٦٠م ، ص ٥٠ - ص٥٤ ، محمد عطيه الإبراشى : الـتربية الإسلامية ، القاهرة ، الدار القوميـة للطباعة والنشر ١٣٦٤هـ ، ص٨١ - ص ٨٢ وما بعدها .

دلال مجلد ينادى عليه وعرضه على ابن سينا رده رد متبرم معتقدا أنه لا فائدة فى هذا العلم فقال له الدلال : اشتر منى هذا فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتراه ابن سينا فإذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب « ما بعد الطبيعة » . ورجع ابن سينا بهذا الكتاب إلى بيته وأسرع قراءته فانفتح عليه فى الوقت أغراض ذلك الكتاب وسهل عليه ذلك أنه كان محفوظا له عن ظهر قلب ، وفرح ابن سينا بذلك وتصدق فى ثانى يومه بشىء كثير على الفقراء شكرا لله تعالى[1].

ونحن لا ندهش من عجز ابن سينا عن فهم كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو وهو ابن السابعة عشر من عمره فإننا نجد عبد الله بن الطيب الفيلسوف العراقى يمكث عشرين سنة فى تفسير ما بعد الطبيعة ، ويمرض من الفكر فيه مرضة كاد يلفظ نفسه فيها من شدة حرصه على فهم هذا الكتاب واجتهاده فى كشف معانيه[2] .

ولم يبلغ ابن سينا الثامنة عشر من عمره حتى ترامت شهرته فى العلم بتلك المباحث الفلسفية والمعارف الطبية ، وجاءه المنقطعون لتلك العلوم وسألوه سؤال المستفيد، ولذا فإن سلطان بخارى فى ذلك الوقت وهو نوح بن منصور السامانى عندما يمرض ويعجز كبار الأطباء عن شفائه إذ بهم يذكرون له ابن سينا ويسألوه إحضاره . ويحضر ابن سينا ويشارك فى مداواة السلطان حتى يشفى على يديه فيعجب السلطان به ويقربه منه ويطلب ابن سينا منه أن يأذن له فى الدخول إلى دار الكتب السامانية للمطالعة فيها وقراءة ما بها من كتب الطب فيأذن له فى ذلك ويصف لنا ابن سينا ما وجد بها من كتب ذات فنون شتى ومقدار ما استفاد من هذه المكتبة بقوله : « فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض فى بيت منها كتب العربية والشعر وفى آخر الفقه وكذلك فى كل بيت علم مفرد فطالعت فهرست

---

(١) ابن أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٤ نفس المرجع .

(٢) عبد الرحمن بدوى : مقدمة كتاب الطبيعة لأرسطو طاليس . القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٣٨٤هـ ، ص ٢٣ . وعبد الله بن الطيب أبو الفرج فيلسوف عراقى فاضل مطلع على كتب الأوائل فى الفلسفة والطب وشرحها شرحا شافيا بقصد التعليم والتفهيم وعاش إلى ما بعد العشرين والأربعمائة ، وقيل مات سنة خمس وثلاثين وأربعمائة . ترجم له وذكر كتبه وشروحها. القفطى وابن أصيبعة ، المرجع السابق ، ص ٢٣ - ص ٢٤ .

كتب الأوائل وطلبت ما احتجت إليه منها ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضا من بعد » [١] .

دخل ابن سينا إلى تلك المكتبة وأقبل على الكتب الفلسفية الطبيعية بالذات فظفر بفوائدها وعرف مرتبة كل رجل من الأوائل فى تلك العلوم الحكمية ، فلما بلغ الثامنة عشر عاما من عمره كان قد فرغ من هذه العلوم وأتقنها ووصل فيها إلى تلك الدرجة التى يقرر أنه لم يصل إلى جديد من المعرفة بعدها [٢] .

وتصفو له الحياة فى كنف نوح بن منصور فيشارك والده فى خدمة هذا السلطان، ويوجهه والده ويرعاه ويوفر له كل الظروف المناسبة لإظهار نبوغه وتفوقه[٣] ويصبح ابن سينا وجهة لكل راغب فى العلم والمعرفة فيطلب منه أبو الحسين العروضى أن يصنف له كتابا جامعا فى الفلسفة فصنف ابن سينا كتاب « المجموع » أتى فيه على سائر العلوم الفلسفية سوى الرياضى وكان عمره إذ ذاك إحدى وعشرين سنة . وهذا أيضا أبو بكر البرقى الخوارزمى المولد والذى يصفه ابن سينا بأنه « كان فقيه النفس متوحدا فى الفقه والتفسير والزهد مائلا إلى هذه العلوم »[٤] يسأله شرح الكتب الفلسفية له فيصنف له ابن سينا كتاب « الحاصل والمحصول » فى قريب من عشرين مجلدا ، وصنف له فى الأخلاق ، أيضا كتابا سماه « البر والإثم » ولقد احتفظ أبو بكر البرقى بهذين المؤلفين النفيسين لنفسه ولم يعرهما أحدا ينتسخ منهما كما كانت العادة فى ذلك العصر ولذا فإن هذين الكتابين لم يوجدا عند أحد سواه .

ولا يلبث أن يموت والده وله من العمر اثنتان وعشرون سنة[٥] فيكون لذلك أبعد الأثر فى حياته . ويبدو لابن سينا أنه لا بقاء له بعد ذلك فى بخارى إذ إن الضعف قد

---

(١) ابن أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٤ ، مرجع سابق .
(٢) نفس المرجع والمكان .
(٣) تيسير شيخ الأرض ، ابن سينا ، بيروت ، دار الشرق الجديد ، ١٩٦٢م ، ص ١٤ .
(٤) ابن أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٤ ، مرجع سابق .
(٥) محمد كاظم الطريحى : ابن سينا بحث وتحقيق ، ص ٣ ، مرجع سابق ، ابن خلكان : وفيات الأعيان : ج ١ ، ص ٢٧٢ ، مرجع سابق .

دب فى جسد الدولة السامانية وأصبح استيلاء الغزنويين عليها من الأمور المتوقعة ، وكان ابن سينا يتوجس خيفة من السلطان محمود الغزنوى ويعلم أنه إذا استولى على بخارى فسيضطهد الفلاسفة والحكماء ، إذ كان معروفا بتشدده فى الأخذ بالكتاب والسنة نظرا لتوطيد سياسته مع العباسيين ، ولذا فقد قرر ابن سينا الرحيل من بخارى قبل استيلاء السلطان عليها [١] .

ويرحل فعلا إلى كركانج وكانت وقتئذ قصبة لإقليم خوارزم ، وكان أبو الحسن السهيلى المحب للعلوم الفلسفية وزيرا بها ، فقدم عليه ابن سينا ، وقدمه الوزير إلى أميره على بن مأمون فأثبت له مشاهرة تكفيه . وطابت له الحياة فى بلاد الخوارزميين حيث تمتع بصحبة خير علماء هذا العصر فى العلوم العقلية من أمثال: أبوالخير الخمار[٢]، وأبى سهل عيسى بن يحبى المسيحى الجرجاني[٣] وأبى الريحان البيروني[٤] وأبى نصر العراق[٥] .

ثم يترك كركانج عندما يطلبه السلطان محمود الغزنوى وينتقل إلى نسا [أ] ،

---

(١) رحيم زاده صفوى : أبو على بن سينا نبذة عن حياته السياسية ، ترجمة على البصرى ، بغداد، مطبعة أسعد ، ١٣٧٢هـ ، ص ٥٤ - ص ٥٥.

(٢) له مؤلفات فى الفلسفة والطب والمنطق ، وترجم له محمد بن عبد الوهاب القزوينى : بحواشى جهار مقالة : للنظامى العروضى السمرقندى ترجمة محمد عبد الوهاب عزام ، يحيى الخشاب القاهرة ، مطبعة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٨هـ ، ص ١٧١ - ص ١٧٢.

(٣) ترجم له وذكر كتبه فى الطب ابن أصيبعة فى عيون الأنباء ص ٣٣٧ ، ص ٣٣٨ ج ١ ، البيهقى تاريخ حكماء الإسلام ص ٩٥ - ص ٩٧ ، مرجع سابق .

(٤) انظر : ابن أصيبعة : عيون الأنباء ج١ ، ص ٢٣ - ص٢٤ ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٧ ، ص ٢٢ .

(٥) راجع : محمد عبد الوهاب القزوينى : حواشى جهار مقالة ، ص١٧٢ إذ ترجم له ووصفه بأنه من كبار الرياضيين فى القرن الرابع الهجرى .

(أ) نسا : مدينة بخراسان ينسب إليها الإمام أبو عبد الرحمن النسائى المحدث المتوفى بمكة سنة ٣٠٣هـ والنسبة إليها نسائى ونسوى . نقلا عن الفهرست أو معجم الخريطة التاريخية للممالك الإسلامية لأمين واصف بك ، القاهرة ، مطبعة المعارف ، ١٣٣٤ هـ ، ص ١٧ .

وآبيورد(ب) ، وطوس(ج) ، وشقان(د) ، ومنها إلى جاجرم(هـ) رأس حد خراسان ومنها إلى جرجان(و) حيث كان يقصد الأمير قابوس كما ذكر ابن سينا عن قصده ذاك ، ولكن اتفق فى أثناء حضوره إلى جرجان أن قابوسا هذا قد أخذ من قبل رجال حاشيته فى بعض القلاع حتى مات فرحل ابن سينا إلى دهستان ولكنه مرض هناك مرضا شديدا فعاد إلى جرجان واتصل به تلميذه أبو عبيد الجوزجانى الذى رافقه البقية الباقية من عمره.

وأخذ ابن سينا مكانه فى الحياة العلمية منذ وصوله واستقراره بجرجان ، إذ اشترى له أبو محمد الشيرازى - الذى يصفه أبو عبيد الجوزجاني(١) بأنه كان يحب هذه العلوم الفلسفية والعقلية - دارا فى جواره وأنزله بها وأقبل عليه العلماء والفضلاء من أهل جرجان يأخذون عنه العلم والمعرفة . واشتغل ابن سينا بالتدريس ، وأخذ الجوزجانى يختلف إليه فى كل يوم يقرأ عليه المجسطى تارة، ويملى عليه ابن سينا تارة أخرى . فأملى عليه المختصر الأوسط فى المنطق وصنف لأبى محمد الشيرازى كتاب «المبدأ والمعاد» وكتاب « الأرصاد الكلية » إلى غير ذلك من المؤلفات الكثيرة كأول القانون ومختصر المجسطى وكثير من الرسائل(٢) .

(ب) آبيورد أو باورد مدينة بخراسان فى الشمال الغربى من « مرو الشاهجان » ينسب إليها أبو الظفر الأبيوردى : الشاعر الراوية النسابة توفى سنة ٥٥٧هـ ، محمد كاظم الطريحى : ابن سينا بحث وتحقيق ، هامش ص ٣٢ ، مرجع سابق .

(جـ) طوس : عاصمة بلاد خراسان قديما وفيها توفى هارون الرشيد الخليفة العباسى المشهور وفيها ولد أبو حامد الغزالى ونصير الدين الطوسى الفلكى الرياضى الفيلسوف وكذلك ولد فيها الفردوسى الشاعر الفارسى المشهور ، معجم الخريطة التاريخية للممالك الإسلامية ، ص ٧٣ ، مرجع سابق .

(د) شقان : من قرى نيسابور ، محمد كاظم الطريحى : ابن سينا بحث وتحقيق ، ص ٣٢ ، مرجع سابق .

(هـ) جاجرم : بلدة واقعة بين نيسابور ، وجوين ، وجرجان وتشتمل على قرى كثيرة ، المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(و) جرجان : مدينة مشهورة بين طبرستان وخراسان فبعض يعدها من هذه وبعض يعدها من تلك، نفس المرجع ص ٢٣ .

(١) ابن أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٤ مرجع سابق ، رحيم زاده صفوى ، أبو على ابن سينا ، نبذة عن حياته السياسية ، ص ٦١ ، مرجع سابق .

(٢) ابن أصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٥ ، نفس المرجع .

ونظرا لتوتر الحالة السياسية فى تلك المدن خشى ابن سينا من الوقوع فريسة فى يد السلطان محمود الغزنوى بوقوع تلك البلاد فى يديه ولذا نراه ينتقل من جرجان إلى الرى(*) ويتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة(**) وكان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء فاشتغل ابن سينا بمداواته ثم ألف وهو بالرى كتاب « المعاد » .

ويمرض شمس الدولة(***) بالقولنج فيحضر ابن سينا مجلسه ويعالجه حتى يشفيه فيفوز بخلع كثيرة ويصير من ندماء الأمير والمقربين إليه ، وعندما ينهض شمس الدولة إلى قرمسين لحرب عناز يخرج الشيخ مع الأمير الذى يعود إلى همذان مهزوما . ويطلب شمس الدولة من ابن سينا أن يتولى له الوزارة فيقبل منه ذلك . ويتمرد الجند على وزارة ابن سينا فيكبسون داره ويأخذونه إلى الحبس ويطلبون من الأمير قتله فيمتنع وتحت ضغطهم ينفيه إلى خارج البلاد فيتوارى ابن سينا فى دار الشيخ أبى سعيد بن دخدوك أربعين يوما ثم يعاود الأمير شمس الدين مرض القولنج ويطلب الشيخ فيحضر ابن سينا مجلسه ويعتذر الأمير إليه ويبالغ فى الاعتذار ، ويشتغل ابن سينا بمعالجته ويقيم عنده مكرما مبجلا وتعاد الوزارة إليه ثانيا .

ويقسم ابن سينا وقته بين الوزارة وبين الاشتغال بالبحث والتأليف ، ويسأله تلميذه أبو عبيد الجوزجانى شرح كتب أرسطوطاليس ولكن سوء الأحوال السياسية واشتغاله بالوزارة تحول بينه وبين ذلك فيكتفى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عنده من

(*) الرى : كانت مدينة عظيمة ببلاد الجبل اسمها القديم راغة ومنها اشتق الاسم العربى ، فتحها «نعيم بن مقرن » فى خلافة عمر وفيها ولد الخليفة هارون الرشيد ، وهى موطن محمد بن زكريا الرازى من نوابغ القرن الثالث الهجرى فى الطب والكيمياء ، وفخر الدين الرازى صاحب التفسير الكبير توفى سنة ٦٠٦هـ ، وهى الآن أطلال على مسافة كيلو مترات من طهران تعرف باسم «مشهد عهد العظيم » والنسبة إلى الرى الرازى على غير قياس . الفهرست معجم الخريطة التاريخية للممالك الإسلامية ، ص ٥٦ ، مرجع سابق .

(**) مجد الدولة أبو طالب رستم بن فخر الدولة بن مؤيد الدولة بن ركن الدولة البويهى الديلمى ، أجلسه الأمراء فى الملك سنة ٣٨٧هـ وله من العمر أربع سنين وكان المرجع إلى والده أبى طالب فى تدبير الملك ، فقبض عليه السلطان محمود الغزنوى فى ١٢ جمادى الأولى سنة ٤٢٠هـ وبه انقرضت الدولة البويهية .

(***) شمس الدولة أبو طاهر بن فخر الدولة تولى إمارة همذان وقرمسين إلى حدود العراق سنة ٣٨٧هـ وحدثت فى أيامه كثير من الفتن إلى أن توفى سنة ٤١٢هـ .

هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ولا اشتغل بالرد عليهم فابتدأ بالطبيعيات من هذا الكتاب الذى سماه كتاب « الشفاء » وانتهى من تصنيف الكتاب الأول من القانون[1] ثم يموت شمس الدولة ويبايع العسكر ابنه سماء الدولة [أ] .

فيطلب من ابن سينا أن يتقلد له الوزارة كما تقلد لوالده ، ولكن ابن سينا كان قد أيقن أن البلاد تشق طريقها إلى الوقوع فى براثن السلطان محمود الغزنوى أو أى متغلب آخر فكاتب علاء الدولة سرا يطلب خدمته والمسير إليه والانضمام إلى جانبه ولعله أوضح له سوء الأحوال فى همذان وشجعه على ضمها إلى سلطانه وارتقابا لرد علاء الدولة اختفى عن الأنظار وأقام فى دار أبى غالب العطار حيث أتم كتاب « الشفاء » ثم علم تاج الملك بخبر مكاتبته لعلاء الدولة فأنكر عليه ذلك وحث فى طلبه فدل عليه بعض أعدائه وحاسديه ، فأخذه تاج الملك وحبسه فى قلعة يقال لها فردجان حيث أنشأ قصيدة منها :

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك فى أمر الخروج

وظل محبوسا بتلك القلعة مدة أربعة أشهر قضاها فى تأليف كتاب « الهدايات» ورسالة « حى بن يقظان » و « كتاب القولنج » ثم يقصد علاء الدولة همذان فيفر سماء الدولة وتاج الملك ويمر علاء الدولة بتلك القلعة بعينها ولكنه لا يعلم بوجود ابن سينا بها ويرجع علاء الدولة عن همذان ، وبعودته إلى أصفهان يعود تاج الملك وابن شمس الدولة إلى همذان ويحملان ابن سينا معهما إليها .

ونزل ابن سينا فى دار العلوى واشتغل مرة أخرى بإكمال « الشفاء » وقضى مدة على هذا الحال ثم عاوده الحنين إلى اللحاق بعلاء الدولة فخرج متنكرا هو وأخوه وغلامان معه وتلميذه الجوزجانى فى زى الصوفية قاصدين أصفهان ، ولا يصلون إلى

---

(١) ابن أصيبعة: عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٦ ، مرجع سابق .

(أ) سماء الدولة : أبو الحسن بن شمس الدولة تولى الإمارة بعد أبيه سنة ٤١٢هـ ، وحدثت فى أيامه فتن كثيرة إلى أن خلعه الأمير علاء الدولة واكتسح إمارته سنة ٤١٤هـ وبه انقرضت الدولة البويهية فى همذان .

(ب) علاء الدولة : حسام الدين أبو جعفر محمد بن دشمنزيار المعروف بابن كاكويه صاحب أصفهان والملحقات حكم سنة ٣٩٨هـ إلى أن توفى سنة ٤٣٣هـ ، محمد كاظم الطريحى : ابن سينا بحث وتحقيق ، ص ٣٥ ، مرجع سابق .

طبران على باب أصفهان حتى يستقبلهم أصدقاء الشيخ ابن سينا وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه ، وحملت إليه الثياب والمراكب الخاصة ، ونزل فى محلة يقال لها «كونكبند» فى دار « عبد الله بن بابى » حيث وجد من الآلات والفرش ما يليق بمثله .

ويغزر إنتاج ابن سينا العلمى فى تلك الفترة فينتهى من كتاب الشفاء والنجاة والقانون والكتاب العلائى والإنصاف إلى غير ذلك من المؤلفات ثم يمرض ابن سينا بالقولنج ولحرصه على الشفاء السريع يحقن نفسه فى يوم واحد ثمان مرات فتتقرح بعض أمعائه ويظهر به سجح ولكنه لا يرحم نفسه فيخرج مع الأمير ، « علاء الدولة» فى إحدى غزواته فيصاب بنوع من الصرع لا يستسلم له بل يواصل حقن نفسه لأجل السجح ولبقية القولنج . ويأمر يوما باتخاذ دانقين (الدانق سدس الدرهم) من بذر الكرفس فى جملة ما يحتقن به وخلطه به طلبا لكسر الرياح ولكن الطبيب الذى قام بعملية الخلط هذه طرح من بذر الكرفس خمسة دراهم فازداد به السجح من حدة ذلك البزر ، وكان ابن سينا يتناول المثروديطوس(*) لأجل الصرع فقام بعض غلمانه وطرح شيئا كثيرا من الأفيون فيه وناوله إياه فأكله وازداد مرضه وأشرفت قواه على السقوط . وعندئذ أدرك أن لا شىء يجديه نفعا فأهمل المداواة وقال : « المدبر الذى فى بدنى قد عجز عن التدبير فلا تنفع المعالجة » ثم اغتسل وتاب إلى الله تعالى وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم على كل من عرفه وأعتق مماليكه وأكب على قراءة القرآن فكان يختم فى كل ثلاثة أيام ختمة حتى صعدت روحه إلى بارئها . وكانت وفاته فى يوم جمعة من أيام رمضان ، سنة ٤٢٨هـ ودفن فى همذان(١) .

ثانيا : عصر ابن سينا:

لن نستطيع أن نفهم الفكر السينوى فى ميدان التربية والتعليم إلا إذا أدركنا العوامل الثقافية التى ساعدت على تكوينه والتى حددت اتجاهاته وأبعاده ، والمفكر التربوى لا يستطيع أن ينعزل عن المجتمع الذى يعيش فيه ، بل لابد أن يتأثر بهذا المجتمع وبكل الاتجاهات الثقافية السائدة فى عصره . لذا فلابد أن نعرض هنا للمؤثرات

(*) مثروديطوس : ويقال مثرا اختصارا ومعناه المنقذ من ضرر السم ومثروديطوس اسم الحكيم الذى ركب هذا المعجمون ونسب إليه كما ذكره القفطى فى ترجمته .

(١) تيسير شيخ الأرض : ابن سينا ، ص ٢١ ، مرجع سابق ، وأثبت صحة هذا التاريخ محمد محيط الطباطبائى فى تحقيق علمى نقله إلى العربية محمد عبد السلام كفانى ونشره بالكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، ص ١٦٢ - ص ١٩٢ . مرجع سابق .

المختلفة التى كونت الفكر السينوى حتى نضعه فى مكانه الصحيح من خلال نظرتنا الشاملة إلى ظروف العصر الذى صدر عنه . وبدون ذلك فنحن فى الواقع عرضة لأن نقع فى خطأين جسيمين : الخطأ الأول : عدم فهم هذا الفكر التربوى فهما سليما كاملا، الخطأ الثانى : وهو مترتب على الأول : عدم تقديرنا لهذا الفكر التربوى بعد أن عزلناه عن ظروف عصره وحاولنا أن نقيسه بمقاييس عصرنا وفكرنا الحديث .

من هنا فقط تظهر ضرورة عودتنا إلى القرن الرابع الهجرى وهو العصر الذى عاش فيه ابن سينا والذى عرض فيه آراءه التربوية التى سنتناولها فى هذا البحث بالدراسة، وتظهر ضرورة معرفتنا لظروف هذا العصر من الناحية السياسية والدينية والفكرية والاجتماعية لنرى إلى أى حد ساهمت هذه الظروف فى تشكيل هذا الفكر السينوى وتوجيهه ، ولكى نستطيع بعد ذلك أن نحكم على هذا الفكر السينوى فى إطاريه : الاجتماعى والتاريخى المناسبين .

التفكك والصراع السياسى :

وإذا أردنا أن نحدد أهم الاتجاهات الثقافية العامة التى سادت القرن الرابع الهجرى والتى كانت تؤثر فى حياة الناس وفكرهم ، لوجدنا أن أبرز سمات هذا القرن هو ذلك التفكك السياسى والتفسخ الكامل من الناحية الجغرافية والسياسية للعالم الإسلامى ، إذ لا يطالعنا النصف الأول من هذا القرن الرابع إلا وقد فقدت البقاع الإسلامية ولاءها السياسى للدولة العباسية ذلك الولاء الذى قام أولا على أساس دينى أعطى الخلافة العباسية فى عصورها الزاهية قوة وشرعية ، وسنجد أنه بمطلع القرن الرابع لم يعد فى أيدى العباسيين إلا العراق والجزيرة ، وحتى هذه البقاع المحدودة لم يكن الأمر فيها بأيدى الخلفاء بل كان السلطان الفعلى للمتغلبين من القواد والكبراء . وحدث سنة ٣٢٤هـ لقب أمير الأمراء يلقب به الخليفة الأمير المتغلب على دار الخلافة حتى استولى بنى بويه على بغداد سنة ٣٣٤هـ وبقى سلطانهم إلى سنة ٤٤٧هـ[١] .

وبهذا أصبح الخلفاء العباسيون بدون سلطة فعلية وبدون نفوذ . يقول ابن الساعى[٢] : إن الخلفية الراضى « آخر خليفة كان له شعر يدوّن وآخر خليفة جالس

---

(١) أبى الفدا : كتاب المختصر فى أخبار البشر ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ١٨٩٠م ، ج ٢ ، ص ٧٩ ، وابن العبرى : مختصر الدول ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ١٩٨٠م ، ص ٢٨٠ ، وما بعدها .

(٢) ابن الساعى : كتاب مختصر أخبار الخلفاء ، القاهرة ، مطبعة بولاق ، ١٣١٩هـ ، ص ٨١.

الجلساء وآخـر خليفة كـانت نفقاته وجراياتـه ومطابخه على ترتيب الخلفاء ثم تبـهدلت الخلافة بعـد ذلك ، وأصبح الخليفة تحت رحـمة « أمير الأمراء » يفـرض له رزقا لقوته يتسلمه كاتبه ولا يكاد يكفيـه ، وهانت منزلة الخلفاء فإذا بهم يسجنون وتسمل أعينهم. بل وصل الأمر إلى حد مصادرة الملابس كما فعل بختيار مع المطيع (٣٣٤ - ٦٤هـ)[١].

وإذا كان خلفاء بنى العباس قـد فقدوا هيبتهم واحترامـهم فى نفوس الأمراء فقد تحـول الحكم فى بلاد الإسلام إلى منصب يـناله كل قادر « بقـوة السلاح » وقـوة المكر والدهاء ، وسنقرأ فى تاريخ تلك الـدول والإمارات حركات الجند ضـد الأمراء مطالبين بأرزاقهم وإلا خلعوهم وأحـضروا آخر ، وسوف نقرأ أيضا أن الأخ يسـتعين بالجند ضد أخيه والقائد ضد أميره .

وهكذا تحول الحكم فى الدولة الإسلامية من حكم له أصوله وقواعده المستمدة من كتـاب الله وسنة رسوله[٢] إلى سلطان يقوم عـلى قوة السلاح وقـوة الحيلة والدهاء . ويظل الأمير أميرا ما اسـتطاع أن يرضى الجند ويزهق المؤامرات التى تحاك ضده . والذى لاشك فيـه أن الناس فى هذا العصر قد اكـتووا بنار هذه الحروب وهذه الفتن وتعـرضوا لويلاتها القاسـية . ويحدثنا ابن سينا عن الجوع الشديد الذى كـان يتعرض له الناس فى عصره فى صورة بشعة تضطر الناس إلى استعمال الحشائش فى أغذيتهم[٣] ؛ لذا فليس من الغريب أن يمل ابـن سينا هذا الجو السـياسى المملوء بالدسـائس والفتن والحروب ، ويرى أن الحكم لابد أن يكون بالنـص والتعـيين ،أو بالاختـيـار الكامل ، وأن وظيفـة الحكومة وإجراءاتها لابد أن تكون امتدادا لحكم النبى ﷺ، وتشريعات الدين الحنيف[٤].

---

(١) السيوطى : تاريخ الخلفاء ، القاهرة البابى الحلبى ، ١٣٠٥هـ ، ص١٥٩ - ص ١٦٠ .

(٢) راجع شروط الحـاكم فى الإسلام فى مثل : الأحكام السلطانيـة للماوردى ، القاهرة ، مطبـعة الوطن ، ١٢٩٨هـ ، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك ،للغزالى ، القاهرة ، مطبعة الآداب والمؤيد ١٣١٧هـ ، الحسبة فى الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامـية لابن تيمية ، القاهرة ، مطبعة المؤيد ١٣١٨هـ .

(٣) ابن سينا : دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانيـة ، بهامش منافع الأغذية ودفع مضارها لأبى بكر الرازى ، القاهرة ، المطبعة الخيرية ١٣٠٥هـ ، ص ٣٣ .

(٤) انظر آراء ابن سينا فى الحكم ، البحث ص ٨١ وما بعدها .

الازدهار العلمى والثقافى :

وإذا كان القرن الرابع الهجرى يظهر لنا فى صورة تكاد يرثى لها من الناحية السياسية فسوف نجد له شأنا آخر من الناحية العلمية والثقافية ، بل لعله من تلك الناحية يعد من أزهى العصور الإسلامية وأكثرها إنتاجا وأغزرها ثقافة وفكرا . ولن نجد فنا من فنون العلم التى عرفها الأقدمون ولا ضربا من ضروب الهزل والجد التى اشترك فيها الناس إلا وقد أخذ المسلمون منه بحظ غير قليل . وليس بنا حاجة إلى أن نذكر تاريخ الترجمة عند المسلمين وما اختلف عليها من أطوار وما تناولته من فنون وعلوم[1] فإن لذلك قصة طريفة وأثباتا خاصة أشهرها فهرست ابن النديم ، وتاريخ الحكماء للقفطى والأطباء لابن أصيبعة. ففى مثل هذه الكتب سنجد مئات الأعلام من الفلاسفة والمترجمين وما نقلوا وما لخصوا من كتب الأمم الأخرى ، وحسبنا أن نذكر هنا أنه لم يظل الأمة الإسلامية عصر ابن سينا حتى كان قد تم نقل ما أورث اليونان من فلسفة وحكمة وعلوم . فترجمت كتب أرسطو طاليس وأفلاطون وإقليدس وبطليموس وجالينوس وكثيرا مما أنتجته قرائح السريان والفرس والهنود وصبت كل تلك الروافد فى الفكر الإسلامى وأصبحت متداولة بين أيدى الناس يدرسونها ويتفهمونها فى المنازل وفى الأندية وفى قصور الخلفاء والأمراء.

ويلخص لنا جورجى زيدان[2] مزايا هذا العصر العلمية فيما يلى :

---

(١) راجع مثلا : دى لاسى أوليرى : علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ، ترجمة وهيب كامل، القاهرة نهضة مصر ، ١٩٦٢م . نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢م ، ص ٥٣ - ص٧٣ ، عمر فروخ : الفلسفة اليونانية فى طريقها إلى العرب ، بيروت ، مكتبة منمية ١٣٦٧هـ ، إسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربى فى نشوئه وتطوره بالترجمة والنقل عن الحضارة اليونانية ، القاهرة ، مطبعة مجلة العصور ، ١٩٢٨م ، جوتية : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية : ترجمة محمد يوسف مرسى ، القاهرة، مطبعة الرسالة ، ١٩٤٥م .

(٢) جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، القاهرة ، مطبعة الهلال ، ١٣٢٥هـ، ج٢، ص ٢٦٨ وما بعدها .

أولا : نضج العلوم وكثرة المكتبات :

ففى هذا العصر نضجت العلوم على الإجمال وتكونت المعاجم اللغوية واستقر الإنشاء على أسلوب أصبح يقلده أهل العصور التالية ، ونضجت الفلسفة وتألفت جمعية إخوان الصفا ، واستقرت قواعد الطبيعيات والطب كما ظهرت فى رسائل إخوان الصفا ، واتسع خيال الشعراء وظهر الشعر الفلسفى المبنى على النظر والاختبار والتفكير فى الحكمة من الوجود ، ثم تكون الانتقاد الشعرى أو الأدبى واستقرت أبواب الشعر وظهرت الروايات والقصص الحماسية الخيالية ، ونما فن التاريخ وتفرع عنهما علم معرفة الأوائل ، وظهر كتاب الفهرست لابن النديم وهو أهم مصادر تاريخ آداب اللغة العربية إلى ذلك العهد .

وقد امتاز هذا العصر بكثرة المكتبات الكبرى فى مصر والعراق والأندلس وبلاد ما وراء النهر . تشتمل المكتبة منها على مئات الألوف من المجلدات ، وفتحت أبوابها لطلاب العلم والمطالعين كمكتبة العزيز الفاطمى التى كانت تحتوى على نحو مليون من كتب الفقه والنحو واللغة والحديث والتاريخ والنجامة والروحانيات وسائر العلوم القديمة. ودار الحكمة أو دار العلم للحاكم بأمرالله ، وكانت أبوابها مفتوحة للطلاب كالمدرسة الكبرى للمطالعة والنسخ . ومكتبة الصاحب بن عباد الذى ملك من الكتب ما يقدر حينئذ بما كان فى مكتبات أوربا مجتمعة(١) . ومكتبة نوح بن منصور السامانى ببخارى التى يقول عنها ابن سينا : « فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض فى كل بيت منها كتب العربية والشعر وفى آخر الفقه ، وكذلك فى كل بيت علم مفرد فطالعت فهرست كتب الأوائل وطلبت ما احتجت إليه منها ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضا من بعد(٢) ، وقس على ذلك سائر المكتبات الإسلامية(٣) .

---

(١) ويل ديورانت : مآثر العرب على الحضارة الأوربية : ترجمة جلال مظهر القاهرة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠م ، ص ١٣ ، ص ١٤ .

A . L . Tibawi , " Arab Education in the Golden Age Of Caliphate" Islamic Review , June 1954. PP14.15.

(٢) ابن أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٤ ، مرجع سابق .

(٣) آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٧م، ج ١ ، ص ٢٤٣ - ٢٥١ .

ثانيا : ظهور الموسوعات العلمية والأدبية :

ففى هذا العصر أخذت الموسوعات (دوائر المعارف) فى الظهور بعد أن وضع أساسها الفارابى بكتابه « إحصاء العلوم » الذى قسمه إلى خمسة فصول تحتوى على ثمانية علوم هى : اللسان ، وعلم المنطق ، وعلم التعاليم (الرياضة) ، والعلم الطبيعي، والعلم المدنى ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام[1] . ثم وضع أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى المتوفى سنة ٣٨٧هـ كتاب « مفاتيح العلوم » لأبى الحسن عبيد الله بن أحمد العقبى وقسمه إلى مقالتين: الأولى - وتشتمل على اثنين وخمسين فصلا تجتمع فى ستة أبواب وهى : الفقه ، والكلام، والنحو ، والكتابة ، والشعر ، والعروض ، والأخبار ، والثانية : وتشتمل على واحد وأربعين فصلا فى تسعة أبواب : الفلسفة ، والمنطق ، والطب وعلم العدد، والهندسة ، والنجوم ، والموسيقى ، والحيال ، والكيمياء .

وكذلك ظهرت رسائل إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى . وهى أشبه بموسوعة فى الفلسفة والعلوم ، وتحتوى على اثنتين وخمسين رسالة ، قسمها مؤلفوها إلى أربعة أقسام كبرى : رياضية وتعليمية ، وطبيعية جسمانية ونفسانية عقلية ، وإلهية ناموسية ، ويقول إخوان الصفا فى الرسالة الأولى من هذه الرسائل : « فالفلسفة أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم . والعلوم الفلسفية أربعة أنواع : أولها الرياضيات ، والثانى المنطقيات ، والثالث العلوم الطبيعيات ، والرابع العلوم الإلهيات »[2] .

وقد لاحظ فان فلوتن[3] مدى تأثير « إحصاء العلوم » للفارابى على تلك الموسوعات ومقدار ما كتب لهذا الكتاب من ذيوع وانتشار لدى العلماء والمؤلفين فى العالم الإسلامى، وبجوار هذا فإن من كتب الأدب ما يعد من قبيل الموسوعات لتعدد موضوعاته ككتاب العقد الفريد لابن عبد ربه وغيره من الكتب .

---

(١) عثمان أمين : مقدمة إحصاء العلوم للفارابى : القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٤٨م.

(٢) رسائل إخوان الصفا : القاهرة مطبعة الآداب ، ١٣٠٦هـ ، ج ١ ، ص ١٣ .

(٣) فان فلوتن : مقدمة إحصاء العلوم للفارابى ، مطبعة ليدن ١٨٩٥ ، ص ١٤ .

ثالثا : تعدد العلوم :

فقد تعددت فروع العلم الإسلامى تعددا يدل على الثراء والخصب[1] حتى وصلت إلى ثلثمائة علم قسمها صاحب « مفتاح السعادة » فيما بعد إلى ستة أبواب[2] : العلوم الخطية وهى تنقسم إلى تسعة علوم ، والعلوم المتعلقة بالألفاظ أو العلوم اللسانية وهى أربعة وأربعون علما ، والعلوم الباحثة عما فى الأذهان من المنقولات وهى خمسة علوم . والعلوم المتعلقة بالأعيان وهى مائة واثنان وعشرون علما يدخل فيها الطبيعيات والرياضيات والطب والتاريخ الطبيعى والفراسة ، والعلوم الحكمية العملية وهى ثمانية علوم يدخل فيها الاقتصاد والتدبير المنزلى والتربية والأخلاق والسياسة، والعلوم الشرعية ويزيد عددها عن نيف ومائة علم كعلوم القراءة والتفسير والحديث وأصول الدين . وغير هذا البحث كفيل بالحديث عن تلك العلوم وأسماء المؤلفين ، والمؤلفات التى وضعوها فى كل علم[3] والذى يهمنا هنا أن نؤكد أن هذه المزايا الثقافية للعصر كانت أمرا مشاعا تتداوله جميع الإمارات والدول الإسلامية ، وأن الطالب المسلم فى هذا العصر وجد مناهل عذبة ومتعددة ، وآفاقا رحبة واسعة من العلم والمعرفة ، ولقد نهل ابن سينا من هذا المورد الثقافى الهائل ، واختار لنفسه « العلوم الفلسفية » يتخصص فيها طالبا وعالما ومؤلفا ، وفيلسوفا تربويا يدعم هذا الاتجاه الفلسفى فى التربية الإسلامية.

---

(١) انظر : ابن صاعد الأندلسى « العلوم عند العرب » من كتابه طبقات الأمم . بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ١٩١٧م ، ص٤١ - ص ٦٤ .

(٢) راجع « طاش كبرى زاده » : مفتاح السعادة ومصباح السيادة » حيدر آباد ، الدكن ، ١٣٢٨هـ. ففيه حديث مفصل عن كل تلك العلوم والمعارف العربية .

(٣) انظر :

Duncan B . Macdonald : Development of Muslim Theolgy New York Charles Scribners Sons 1926. PP . 167, 168.

محمد كرد على : الإسلام والحضارة العربية . القاهرة ، دار الكتب المصرية ، ١٩٣٤م ، ص ٢١٠ - ص ٢٨٩ ، أبو زيد شلبى : تاريخ الحضارة الإسلامية ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٦٤ ، ص٣٢١ - ص ٣٦٩، عبد المنعم ماجد : تاريخ الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى، القاهرة مكتبة وهبة ، ١٩٦٤م ، ص ١٤٦ - ص ٢٧٤ ، سيديو تاريخ العرب العام - ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٨م ص ٣٨٣ - ص٢٩٤ ، أبو الفتوح رضوان : القومية العربية ، القاهرة ، لجنة البيان العربى ، ١٩٦٥م ، ص ١٩٢ - ٢١٣، حيدر بامات: مجالى الإسلام ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٦م ، ص ١١٩ - ص ١٨٧ ، غوستاف لوبون حضارة العرب ، ترجمة محمد عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥م ، ص ٤٥٧ - ص ٥٥٩ وغيرها من المؤلفات .

الاتجاه إلى التخصص التربوى والمهنى :

بازدهار الحضارة والفكر فى القرن الرابع الهجرى على نحـو ما مر بنا ، ولطبيعة التكوين الاجتماعى والاقتصادى للمجتمعات الإسلامية كان لابد أن يظهر الاتجاه إلى التخصص التربوى والمهنى ، فمع الازدهار الثقافى الهائل الذى سبق الحديث عنه[1] . تعذر على الطالب فى هذا العصر أن يتقن الثقافة بجميع فروعها، وكان لابد وأن يتخصص فى فرع أو أكثر من فروع العلم والمعرفة وأصبحنا نسمع عن فقهاء ومفسرين ومتكلمين ومحدثين وشعراء ونسابين ونحويين وعروضيين وأطباء ومنجمين وحسابيين ومهندسين ، أما الفلاسفة بالذات فقد كانوا من أهل الخصوص وكان يفرد لهم فى قصور الأمراء موضع يقرب من مجالسهم[2] ، وهكذا اشتهر كل طالب بعلم من العلوم، وعلى أساس هذا التخصص وتلك الشهرة كان ينال العلماء الحظوة من الأمراء والكبراء وخصص لكل طائفة من هؤلاء العلماء رزق محدود من لدن الأمراء ،وقد يأخذ البعض رزقا أكثر من طائفة واحدة أمثال الزجاج المتوفى عام ٣١٠هـ فقد كان له رزق فى الندماء ورزق فى الفقهاء ورزق فى العلماء[3] .

وساعد على هذا التخصص التربوى والمهنى أيضا أن المسلمين قد احتاجوا بتطور العصر إلى من يقوم لهم بواجبات دينهم كالقراء وقوام المساجد والفقهاء والخطباء والقضاة وغيرهم[4] كما احتاج الحكام والأمراء إلى وزراء وعمال رسميين بل وجوارى وخدم فى القصور وكان هذا كله يحتاج بتطور الثقافة إلى نوع من الإعداد التربوى والإعداد المهنى يؤهل صاحبه للقيام بالعمل الذى يعد له .

ومن الناحية الاقتصادية فقد نشطت التجارة فى هذا العصر وازدهرت كثير من المدن العربية والفارسية كمدن تجارية ، وعرف نظام التخصص فى الصناعات والتجارة مما أدى إلى نشأة نظام الطوائف المهنية أو النقابات . فقد كانت كل طائفة من التجار وأصحاب الحرف تتجمع فى مكان واحد تتسمى به؛ وكان نتيجة ذلك إيجاد تدرج مهنى

---

(١) انظر البحث ، ص ٥٤ وما بعدها .

(٢) عبد العزيز عزت : ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ، القاهرة ، البابى الحلبى ، ١٩٤٦م ص ٦٠.

(٣) آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع . ترجمة عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧م ج١ ص ٣٠٩.

(٤) عبد المنعم ماجد : تاريخ الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى ، ص ٨٥ ، مرجع سابق.

فى الجماعة الواحدة من شيخ إلى معلم ومتعلم وصانع وصبيان كما وجدت تقاليد معينة لكل صناعة وتجارة .

ويمكننا أن نذكر من أسماء تلك الطوائف المهنية : الحبوبين والدقاقين والخبازين والفرانين وصناع الزلابية - نوع من الحلوى - والجزارين الذين يذبحون الماشية والقصابين الذين يبيعون اللحم ، والشوائين الذين يشوونه ، والرواسين الذين يبيعون الرؤوس والأكارع ، وقلائى السمك ، والطباخين ، والهرائسيين والنقانقيين - صناع المصارين المحشوة باللحم والتوابل والبصل ، والحوانيين ، والصيادلة ، والعطارين والشرابين · كالصيادلة - والسمانيين - الذين يبعيون السمن - والبزازين - بائعى الثياب، والدلالين الذين يتوسطون فى البيع ، والمنادين ، والحبالين ، والبذوريين والأباريين ، والحاكة - الذين ينسجون الغزل قماشا ، والخياطين والقطانين الذين يندفون القطن ، والكتانين والحريريين والصباغين والأساكفة والصيارفة والصاغة والنحاسين والحدادين والبياطرة ونخاس العبيد والدواب وقوام الحمامات والفصادين ، والحجامين، والأطباء والكحالين ، والمجبرين ، والجرائحيين ، والجنائزيين، والوراقين ، ومؤدبى الصبيان وغيرهم [1] .

وبجوار هؤلاء الحرفيين والتجار كان هناك الفلاحون والزراع وهم غالبية سكان الدولة الإسلامية عموما. ورغم بساطة هذه المهنة وبساطة الحرف السابقة عموما إلا أنها على كل حال أصبحت تحتاج إلى نوع من التخصص والخبرة ، وأصبح من الضرورى على فيلسوف التربية فى هذا العصر ألا يغفل هذا التطور الاجتماعى ؛ ولذا سنجد ابن سينا يحدثنا عن ضرورة التوجيه التربوى والمهنى ، وعلاقته بالميول والقدرات الخاصة بالمتعلم نفسه . وخطورة أن نفرض على المواطن اتجاها مهنيا أو تعليميا لا يريده ولا يملك الميل نحوه أو القدرة اللازمة للنجاح فيه[2] .

التدين فى القرن الرابع الهجرى :

للبحث عن أثر الدين فى حياة الناس شكلان مختلفان : أحدهما البحث عن حياة الدين فى نفوس المنتحلين له وتأثيره فى سيرهم وأعمالهم .

---

(١) جورجى زيدان : التمدن الإسلامى ، القاهرة ، الهلال ، ١٩٠٦م ، ج ٥ ، ص ٤٦ ، عبد المنعم ماجد ، تاريخ الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى ، ص ٨٦ - ص ٨٧ ، مرجع سابق.

(٢) انظر البحث ، ص ١٣١ وما بعدها .

والثانى : البحث عنه من حيث هو علم تتناوله المناظرة والجدال وتنتشر فيه الكتب والأسفار ، ولن نفهم العصر العباسى إذا لم نؤمن بأن الأثر الدينى فى ذلك العصر كان أضعف من أن يبلغ الضمائر ويتغلغل فى أعماق النفوس[1] ولن نقرأ فى كتب التاريخ أو الأدب إلا وتأكدت لنا تلك الحقيقة فسنجد الشعر العربى فى القرن الرابع وما فيه من إباحية وحسية . وستدخل المدن الإسلامية كثير من ألوان الفساد الخلقى وينتشر فى قصور الخلفاء والأمراء والأتباع جو من اللهو والفسوق والتفاهة والانصراف عن الكد والكدح لا يعرفه الإسلام ولا يمكن أن يستسيغه من جوار ومطربين وملهيين ، وألوان من البذخ الفاحش والترف الفاجر ، وأدباء يمدون لهذا كله ليرتزقوا ويعيشوا ، وكان الخلفاء - إلا من عصم الله - لا يرون بأسا فى الشراب بين المغنين والندماء ، وقد قتل المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧هـ) وهو فى مجلس شرابه وقد سكر - كما يذكر ابن طباطبا [2] - سكرا شديدا. والمعتمد كان « شغوفا بالطرب والغالب عليه المعاقرة وأنواع اللهو والملاهى »[3] وقل أن نقرأ فى كتب التاريخ أن خليفة من خلفاء بنى العباس كان لا يشرب أو لا يبيح لنفسه المجون.

وقد انعكس شىء من هذا كله على المجتمع الإسلامى عامة . فقد ذكر ابن العماد[4] فى تاريخه بمناسبة وفاة أبى القاسم على بن محمد القاضى عام ٣٤٢هـ أنه كان من جملة الفقهاء والقضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى فى دولة بنى بويه ويجتمعون عنده فى الأسبوع ليلتين على اطراح الحشمة والتبسط فى التعفف والخلاعة ، وما منهم إلا أبيض اللحية طويلها وكذلك كان المهلبى ، فإذا تكامل الأنس وطاب المجلس ولذ السماع وأخذ الطرب منهم مأخذه وهبوا ثوب الوقار للعقار فإذا أصبحوا عادوا كعادتهم فى التوقر والتحفظ بأبهة القضاء وحشمة المشايخ والكبراء » .

ولم يكن هذا الفساد وضعف التدين مقصورا على العلية من القوم بل نظن ظنا أنه كان داء قد استشرى فى جسم الأمة جميعا ، ولا أدل على ذلك من تلك الصرخات التى نسمعها من متطرفى رجال الدين ، تلك الصرخات التى تحولت فى بعض الأحيان

(١) طه حسين : ذكرى أبى العلاء ، القاهرة مطبعة المعاهد ، ١٩٢٢ ، ص ٧٥ - ص ٧٧.
(٢) ابن طباطبا : تاريخ الدول الإسلامية ، بيروت ، ١٣٨٠هـ ، ص ٢٣٧.
(٣) المسعودى : مروج الذهب ، القاهرة ، المطبعة البهية ، ١٣٤٦هـ ، ج ٢ ، ص ٤٥٥.
(٤) ابن العماد : شذرات الذهب ، مكتبة القدس ، ١٣٥٠هـ ، ج٢ ، ص ٣٦٣.

إلى عمليات مسلحة يحدثنا ابن الأثير[1] عن طرف منها ، ورغم دفاع ابن العربي[2] عن مسئولية الخلفاء والأمراء عن هذا كله إلا أن هذا لا ينفى الظاهرة أو يقلل من قيمتها على كل حال .

غير أننا نبادر فنقول : إنه إذا كان هذا هو شأن الدين وأثره العملى فى سلوك الناس فقد كان له شأن آخر من حيث إنه علم تتناوله المناظرة والجدال . إذ نكاد نظن أنه كان شاغل الناس المهم وإلا فكيف نستطيع أن نفسر وجود مثل هذه الكتب التى تتناول الفرق والكلام والردود والمناظرة[3] ونحن لن نطالع قليلا من تلك المؤلفات العديدة إلا وشعرنا أن الإسلام فى هذا العصر قد تحول إلى نظريات فلسفية وجدل كلامى ، وبدلا من أن يتجه الناس إلى تطبيق تعاليم الإسلام العملية فقد اتجهوا إلى تنظيره وتحويله إلى كلام وجدال وفلسفة بحتة ، وما من فكرة أو مبدأ أو قول إلا وتحول إلى مركز تدور حوله مئات الدوائر من الخلاف والجدال المذهبى ، وتعددت المقالات والفرق بل وتعددت الاتجاهات فى تناول حقائق الدين . فهناك رجال الفقه والحديث «النصيين»[4] ، وهناك علماء الكلام المدافعين عن الدين ضد خصومه عن طريق

---

(١) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، القاهرة ، إدارة المطبعة المنيرية ، ١٣٥٣هـ ، ج ٦ ، ص٢٤٨.

(٢) ابن العربى : العواصم من القواصم ، المطبعة الجزائرية الإسلامية ١٣٤٧هـ ، ج ٢ ، ص١٩٢.

(٣) انظر مثلا: الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، استانبول ، مطبعة الدولة ١٩٢٩م . الفرق بين الفرق للبغدادى ، ومختصره للرسغنى ، القاهرة مطبعة الهلال ، ١٩٢٤م . والملل والنحل للشهرستانى ، القاهر ، أمين الخانجى ١٣٢١هـ ، التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة للباقلانى ، القاهرة ، دار الفكر العربى ١٩٤٧م، اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعرى ، القاهرة . مطبعة مصر ، ١٩٥٥ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازى ، القاهرة ، المطبعة الحسينية ١٣٢٣هـ وغيرها .

(٤) انظر جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ترجمة محمد يوسف موسى ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة ١٣٧٨هـ ، ص ٦٢ - ٧٦ ، Ducan , B . Macdonald , development of Muslim Theology , Op . Cit , PP. 96, 97.

مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤م ص ٢٠٥ وما بعدها ، محمد الخضرى ، تاريخ التشريع الإسلامى ، القاهرة المكتبة التجارية الكبرى ١٩٦٤م ، ص ١٤٣ والصفحات التالية .

الجدال[١] ، وهناك الفلاسـفة الذين يوفقـون بين حقائق الشـرع وحقائق الفلسـفة[٢] ، وهناك المتصوفة الذين نادوا بالكشف والإلهام[٣] .

وفى هذا الجو من الانقسام الدينى احتـار العقل . ويحدثنا الغزالى فى منقذه من الضلال[٤] عن حيـرته بين هذه الفرق والمذاهب الإسـلامية بحـثا عن الحقـيقـة الدينية الصافية ، ويذكر لنا يحيى الخشاب[٥] مثلا لهذا « القلق الفكرى » بأن رجلا ذهب إلى عالم من علمـاء الدين فقال له : عـافاك الله جئـتك مستـرشدا ، أنى رجل دخلت فى جميع الأهواء فـما أدخلت فى هوى منها إلا القرآن أدخلنى فـيه ، ولم أخرج من هوى إلا القرآن أخرجـنى منه ، حتى بقيت ليس فى يدى شىء . فقـال العالم : أرأيت هل اختلفـوا فى القرآن أنه كـتاب الله ؟ قال : لا ، قـال : فهل اختلفـوا فى دين الله أنه الإسلام ؟ قال : لا . قال : فـهل اختلفوا فى الكعبة أنها الـقبلة ؟ قال : لا . قال : فهل اختلفوا فى الصلوات أنها خمس ؟ قـال : لا . قال : فهل اختلفوا فى رمضان أنه شهرهم الذى يصـومونه ؟ قال : لا . قال : فهل اخـتلفوا فى الحج أنه بيت الله الذى

---

(١) راجع : مقـدمة ابن خلدون . القـاهرة ، بولاق ، ١٣٥٠هـ ، ص ٤٣٣ - ص ٤٤٢ . ويرى كل من شـيذر وجب أن الروح الهـيلينية هـى المسئـولة عن علم الكلام ، انظر : روح الحضـارة العربية : شيذر ترجمة عبد الرحمن بدوى . بيروت ، دار العلم للملايين ١٩٤٩م، ص ١٠٩ - ص١١٠ .

H.A.R . Gibb , Mohammedanism , Camberdge , Oxford Univesity Press , 1945, P . 114.

(٢) انظر مثلا : عادل العـوا . الكلام والفلسفة ، دمشق ، مطبعة جامعـة دمشق ١٣٨١هـ ، وعمر فروخ : عـبقريـة العرب فى العلم والفلسـفة . بيروت ، منشـورات المكتبـة العلمية ومطـبعتـها ١٩٥٢م، ص ١٠٥ وما بعدها .

(٣) للوقوف على تطور التـصوف الإسلامى وأثره راجع مـثلا : مقـدمة ابن خلدون ، ص ٤٤٢ - ٤٥٠ ، المرجع السابق ، التـعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى ، القـاهرة ، دار إحياء الكتب العـربية ١٣٨٠هـ ، وفى التـصوف الإسـلامى وتاريخه لنيكلسـون ترجمـة أبو العـلا عفيـفى . القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمـة والنشر ١٣٦٦هـ ، الصلة بين التصوف والتشيع : لكامل مصطفى الشيبنى ، بغداد ، مطبعة الزهراء ٣٨٣ هـ ، ج ١.

(٤) الغزالى : المنقذ من الضلال ، القاهرة ، الأنجلو المصرية ١٩٦٢.

(٥) مقدمة سفرنامة : لناصر خسرو علوى ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، ١٣٦٤هـ ، ص و .

يحجونه ؟ قال : لا . قال : فهل اختلفوا فى الغسل من الجنابة أنه واجب ؟ قال : لا. فذكر شيئا من هذا وأشباهه ثم قرأ : ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...** ﴾ [آل عمران: ٥] فهل تدرى ما الحكم ؟ قال : لا . قال: المحكم ما اجتمعوا عليه ، والمتشابه ما اختلفوا فيه ، شد نيتك فى المحكم وإياك والخوض فى المتشابه » .

على كل حال اختار ابن سينا طريق الفلسفة ، واختار غيره طريق التصوف كالغزالى مثلا ، واختار آخرون طريق المتكلمين كالباقلانى الذى عاصر ابن سينا ، وابن سينا كغيره من فلاسفة الإسلام يرى أنه لا يوجد تعارض بين الشريعة وبين الفلسفة ، وهو يرفع الحكماء إلى منزلة سامية ، ويحترم علومهم؛ ولذا قدم حياته من أولها إلى آخرها طالبا وباحثا ومؤلفا فى هذا الاتجاه الفلسفى ، ثم واضعا لمناهج تربية الفيلسوف «والعلوم التى ينبغى أن يحصلها ، والمراجع التى يرجع إليها ، ومتى يبدأ المتعلم فى تعلم الفلسفة ؟ والغاية من كل علم عقلى إلخ[١] .

بلاد ما وراء النهر:

وإذا كنا قد تحدثنا عن الاتجاهات العامة للقرن الرابع الهجرى فنحن نرى أن بلاد ما وراء النهر حيث عاش ابن سينا كانت تتعرض فى هذا الوقت أيضا لتيارات ثقافية خاصة بها ، وكان لها انعكاساتها على حياة ابن سينا وفكره . ومن أبرز هذه التيارات الثقافية الخاصة ببلاد ما وراء النهر :

أولا : نمو الحركة الاستقلالية الإيرانية :

إذ نجد أمراء الدولة السامانية فى بخارى ، وأمراء بنى بويه فى الجبل والرى وأصبهان وهمذان ، والدولة الغزنوية فى غزنة وهندستان ينفصلون عن دولة الخلافة العباسية ولا يقرون بالسيادة لها ، ويحاولون إحياء الحضارة الإيرانية القديمة [٢] . ويعتبر السامانيون المؤسسين الحقيقيين للحركة الاستقلالية الإيرانية بمعناها القومى الأصيل ، فقد استرجعوا علاقاتهم بماضى بلادهم مؤكدين أنهم من سلالة البطل السامانى « بهرام ». وقد استطاعوا فى عهدهم أن يسيطروا على ما وراء النهر وخراسان وسجستان وجرجان

---

(١) البحث : الفصل الثالث .

(٢) لأخذ صور عن تلك الحضارة الإيرانية انظر مثلا : طه ندا : دراسات فى الشاهنامه ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٥٤م فى أماكن متفرقة .

وطبرستان والرى وكرمان ، واهتموا إلى أبعد الحدود بالثقافة الفارسية ، ويكفى أن نذكر أن من شعراء هذه الفترة : الرودكى والدقيقى ، وهما اللذان أرسيا قواعد الشعر الفارسى فى نهضة ما بعد الفتح العربى[1] .

وكأن السامانيين لم يستقلوا عن الدولة العباسية سياسيا فقط بل أرادوا الاستقلال الثقافى أيضا . ولقد حاول الصفاريون ذلك من قبل . ولكننا نجد السامانيين يقطعون فى ذلك أشواطا بعيدة؛ فمنصور بن نوح مثلا (٣٥٠ - ٣٦٦هـ) يطلب من وزيره البلعمى أن يترجم له تاريخ الطبرى إلى اللغة الفارسية ، وابنه نوح بن منصور كان أول من اقترح نظم الشاهنامة (إلياذة الفرس) ، اقترح ذلك على شاعره الدقيقى فنظم له بعضها ثم قتل فأتمها الفردوسى من بعده بإشارة من السلطان محمود الغزنوى[2] ، ومنذ نظم الرودكى (٣٢٩هـ) شعره بالفارسية بدأت سمات الأدب الفارسى تتحدد ، وأخذ الشعراء من بعده ينظمون بالفارسية إلى جوار العربية ، وفى لباب الألباب « يذكر مؤلفه طائفة من الشعراء الذين كانوا ينظمون بالفارسية إلى جوار العربية منهم قابوس بن وشمكير الزيارى ، وأبو حسن شهيد البلخى ، وأبو بكر محمد بن على الخسروى السرخسى ، وأبو عبد الله محمد الجنيدى ، بل فقد جرت العادة إذ ذاك أن يمتحن الشعراء بترجمة الشعر من الفارسية إلى العربية ومن العربية إلى الفارسية كما جرى لبديع الهمذانى بحضرة الصاحب بن عباد فى أول زيارة له [3] . ثم أخذ العلماء يؤلفون الكتب المتعددة الموضوعات بالفارسية أيضا ، كما فعل ابن سينا فى بعض مؤلفاته.

ومعنى ذلك كله أن حركة الاستقلال الإيرانية قد واكبها حركة استقلال ثقافى ونهضة علمية فى بلاد ما وراء النهر وساعد على ذلك شغف أمراء هذه البلاد بطلب العلم وتشجيعه ، إذ نجد بخارى تزدهر فى أيام السامانيين وتصبح مجتمع الأدباء والعلماء والشعراء من أمثال ابن سينا والرودكى والدقيقى وأبى الريحان البيرونى والبخارى وأبى بكر الرازى الطبيب . وإذا كان قد توالى فى الدولة السامانية عشرة ملوك من سنة ٢٦١ إلى سنة ٣٨٩هـ فقد اشتهر غير واحد منهم بنصرة العلم . فمنصور بن نوح يستوزر البلعمى العالم الفارسى ، وابنه نوح بن منصور كان من محبى العلم وأهله، وكان مجلسه مجتمع الشعراء ، ولما سمع الصاحب بن عباد وزير البويهيين كتب

---

(١) صادق نشأت ، وزميله ، صفحات عن إيران ، القاهرة ، مطبعة مخيمر ، ١٩٦٠ ، ص ٧٠.

(٢) جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٢ ، ص ٢٦٣ ، مرجع سابق .

(٣) صادق نشأت ، وزميله : صفحات عن إيران ، ص ١٩٠ ، ص ١٩١ ، مرجع سابق .

إليه سرا يستدعيه إلى بخارى ليفوض إليه وزارته وتدبير أمر مملكته فاعتذر الصاحب عن ذلك بأنه يحتاج لنقل كتبه إلى أربعمائة جمل ، وكان نوح هذا شديد الحرص على الكتب راغبا فى اقتنائها فجمع مكتبة كبيرة حوت أهم المؤلفات فى كل علم من الأدب والشعر والتاريخ والطب . ولقد مر بنا وصف ابن سينا لتلك المكتبة[1] . ومن أبناء الدولة السامانية منصور السامانى لم يحكم لكنه كان يحب العلماء فألف له أبو بكر الرازى كتاب المنصورى فى الطب[2] وألف ابن سينا لابنه نوح « رسالة فى النفس »[3].

وكذلك كان أمراء بنى بويه لا يستوزرون ولا يستكتبون إلا العلماء والشعراء والكتاب فكان أشهر أدباء ذلك العصر من وزرائهم أو عمالهم أو قضاتهم أو كتابهم كابن العميد والصاحب بن عماد وسابور بن أردشير والمهلبى،فضلا عن الأدباء من العمال والقضاة وكتاب الدولة . على أن ملوك آل بويه أنفسهم اشتهر منهم غير واحد بالأدب والشعر وأشهرهم فى ذلك عضد الدولة المتوفى سنة ٣٧٢هـ ، الذى شجع العلماء على التأليف فألف له أبو إسحاق الصابى كتابا فى أخبار آل بويه سماه التاجى وألف له أبو على الفارسى كتاب الإيضاح والتكملة فى النحو وقصده فحول الشعراء فى عصره كالمتنبى والسلامى وغيرهما [4] . وتقلب ابن سينا بين أمراء بنى بويه فاستوزره شمس الدولة مرتين ، كما استوزره الأمير علاء الدولة ابن كاكويه[5] .

وأيضا فقد حشد آراء الدولة الغزنوية فى بلاطهم مشاهير العلماء والشعراء والمؤرخين وأغدقوا عليهم العطايا والهبات وأرسلوا فى طلبهم من جميع الأنحاء . ويروى أن الأمير « محمود الغزنوى » عندما علم بوجود علماء أمثال ابن سينا وأبى الريحان البيرونى وأبى سهل المسبحى وأبى الخير الخمار وأبى نصر العراق فى بلاط الخوارزميين أرسل فى طلبهم ليفيد من علومهم ، ولكن ابن سينا لم يقبل هذا الطلب وهرب إلى جرجان عند الأمير قابوس[6] .

---

(١) البحث ، ص ٤٤.

(٢) جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٢ ، ص ٢٦٣ ، مرجع سابق .

(٣) البحث ، ص ٤٤ .

(٤) جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٢ ، ص ٢٦١ ، مرجع سابق .

(٥) أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٨م ، ص ١٠.

(٦) راجع تلك القصة فى : رحيم زاده صفوى : أبو على ابن سينا نبذة عن حياته السياسية ، نقلها إلى العربية على البصرى ، ص ٥٩ - ٦٢ ، مرجع سابق ، العروضى السمرقندى ، جهار مقالة، ص ٨١ وما بعدها ، مرجع سابق .

من هذا كله يتضح لنا أن بلاد ما وراء النهر قد شاهدت فى القرن الرابع الهجرى حركة استقلال سياسى ، ومحاولات منظمة للاستقلال الثقافى ، ساعد على ذلك اهتمام بالغ من أمراء تلك البلاد بحركة العلم والتعليم . وطبيعى أن يقترن هذا كله بالحديث عن التعليم . وما آراء ابن سينا التربوية التى سنعرض لها فى صفحات البحث القادمة إلا نموذجا من نماذج هذا الفكر التربوى الذى ظهر تلبية لظروف البيئة وحاجاتها الثقافية والقومية .

ثانيا : شيوع الحركة الإسماعيلية العلوية :

من الطبيعى أن يعطف أمراء بلاد ما وراء النهر على الدعوة العلوية إمعانا فى الاستقلال عن الدولة العباسية ، لذا كان هوى السامانيين مع الإسماعيليين[1] وكذلك كان أمراء بنى بويه من العلويين وهم الذين مهدوا للمذهب الشيعى الذى أصبح فيما بعد المذهب الرسمى لإيران حتى الآن[2] ، ولقد اختلطت الدعوة الإسماعيلية من أولها إلى آخرها بالفلسفة والبحث العقلى ولم يختف هذا الأثر أو يتضاءل إلا عند اعتناق الطبقات الأمية لهذا المذهب الإسماعيلى كالقرامطة مثلا ، أو فى حال انشغال أتباع المذهب بالمطامع السياسية كما كانت الحال بالنسبة للفاطميين حين كانوا يبنون دولتهم فى إفريقية قبل غزو مصر ، ولكن يبدو حتى فى أسوأ الظروف أن الدعاة الإسماعيليين المنشرين فى المدن والقرى كانوا ينظرون إلى انتشار العلم والفلسفة باعتبارهما جزءا مهما من واجباتهم ووسيلة ضرورية لنشر دعوتهم [3] .

ولن نطالع فى نظام هؤلاء الدعاة وأساليبهم فى الدعوة حتى يتبين لنا مقدار ما كانوا يتمتعون به من ثقافة ودراية وثيقة بالدين والفلسفة فحتى « الدعاة المكاسرين » وهم أدنى الطبقات بين الدعاة كانوا على ثقافة عالية تمكنهم من الظهور أمام جماهير أهل

(1) A . G . Arberry : Avicena on Theology , london , 1951, P . 5.

(٢) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨ ، ج ٣ ، ص ١١٢ ، وما بعدها ، شاهين مكاريوس : تاريخ إيران ، القاهرة ، مطبعة المقتطف ١٨٩٨ ، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٣) دى لاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ترجمة تمام حسن ، القاهرة ، عالم الكتب ١٩٦١م ، ص ١٧٨ .

السنة بأنهم سنيون متعصبون والتظاهر أمام أهل الشيعة بأنهم شيعيون متطرفون ، وأمام الصوفية بأنهم من الأقطاب ، وأمام المسيحيين بأنهم منهم[١] .

ولقد انتشرت كتب الإسماعيلية العقائدية وكثر التأليف فى هذا الاتجاه ، وشاهد القرن الرابع مجموعة ضخمة من تلك الكتب ، فنجد الداعى النخشبى - وكان من دعاة الدولة السامانية وقتل سنة ٣٣١هـ - يضع كتابا فى فلسفة العقيدة الإسماعيلية يسميه كتاب « المحصول » وفى نفس الوقت يضع الداعى أبو حاتم الرازى الداعى ببلاد الديلم كتاب « الإصلاح » يخالف فيه آراء زميله النخشبى ، ثم يأتى الداعى أبو يعقوب السجستانى وكان ببخارى وقتل سنة ٣٣١هـ ويؤلف كتاب « النصرة » فى شرح ما قاله الشيخ أبى حاتم الرازى ، ثم يجىء بعده داعى العراقيين وأكبر فلاسفة الدعوة الإسماعيلية على الإطلاق وهو حميد الدين الكرمانى المتوفى سنة ٤١١هـ فيؤلف كتاب «الرياض» يحاول فيه التوفيق بين كل هذه الآراء المختلفة[٢] .

ولقد ألفت كتب صغار وكبار فى الرد على هؤلاء الدعاة ككتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار » للقاضى أبى بكر محمد بن الطيب (٤٠٣هـ) وكتاب ابن فورك (٤٠٦هـ) وكتاب عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ) ، وكتاب أبى إسحاق (٤١٨هـ)، والقاضى أبو يعلى (٤٥٨هـ) ، وكتاب الغزالى وغيره ممن يطول ذكر أسمائهم[٣] ، ولكن هذا فى حد ذاته يدل على مدى شيوع هذه الحركة . ولعل أعظم أثر لتلك الدعوة فى بلاد ما وراء النهر هو ذيوع الفكر الفلسفى هناك[٤] ، وعدم الوقوف له بالعداء .

---

(١) محمد كامل حسين : الدعوة الإسماعيلية تاريخها ونظمها وعقائدها ، القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٩ م ، ص ١٣٦ ، ص ١٣٧ ، أيضا مراتب الإسماعيلية السبع : البستانى : دائرة المعارف الإسلامية ، ج ٣ ، ص ٦٢٨ ، مرجع سابق ، المولوى محمد فضل الحق العمرى . الهدية السعيدية فى الحكمة الطبيعية ، القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٢٢هـ ، ص ٤٢٢ ، ص ٤٢٣.

(٢) محمد كامل حسين : الدعوة الإسماعيلية ، ص ١٤٩ ، ص ١٥٠ ، مرجع سابق .

(٣) ذكر ابن تيمية بعض هذه الكتب فى كتابه : الرد على المنطق بمباى ، ١٣٦٨هـ ، ص١٤٢، ص١٤٣ .

(٤) مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر ، دمشق ، دار اليقظة العربية ، ١٩٥٣م ، ص ٤ .

ويروى لنا القفطي[1] فى ترجمة الإسكندر الأفروديسى عن يحيى بن عدى « أن شرح الإسكندر للسماع الطبيعى كله وكتاب البرهان رأيتهما فى تركة إبراهيم بن على عبد الله الفيلسوف وعرضا بمائة دينار وعشرين دينارا فخفيت لاحتال بالدنانير وعدت وأصبت القوم قد باعوا الشرحين فى جملة كتب على رجل خراسانى بثلاثة آلاف دينار . . وكانت هذه الكتب تحمل فى الكم ، ويعلق العقاد على تلك الرواية بقوله : « فإذا كان رجل خراسانى يشترى لفافة من الورق بهذا الثمن الضخم لأنها شروح فلسفية فقد علمنا إذن كيف كان شأن الفلسفة بين النكرات فضلا عن الأعلام فى خراسان[2] .

وبعد هذا كله لا نستغرب من ابن سينا الذى ولد فى بلاد ما وراء النهر ، وتربى فى أسرة إسماعيلية ، وتنقل بين أمراء يعطفون على الدعوة الإسماعيلية ، إذا اتجه اتجاها قويا إلى الفلسفة ، حتى أصبح من أكبر أعلامها ، وإذا حاول بعد ذلك أن يكون ذلك المفكر التربوى الذى يحدثنا عن العلوم الفلسفية ، ويضع لنا الإجراءات التعليمية لتربية الفيلسوف والمراحل التعليمية المختلفة التى يمر بها طلاب العلم فى عصره والمناهج الخاصة بطلاب « الحكمة على نحو ما سنرى فى صفحات البحث القادمة » .

تعقيب :

أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفكر السنى والفكر الشيعى :

لعل حديثنا عن الحركة الإسماعيلية العلوية وشيوعها فى عصر ابن سينا ، وتأثر ابن سينا القوى بهذا الفكر- لا يجعلنا من الذين يعادون هذا الفكر أو يرفضونه بمجرد أنه فكر إسماعيلى علوى أو شيعى دون دراسة أو تمحيص ، ذلك أن هذا الفكر فى مجمله إنما يستمد مصادره من مصادر الإسلامى الصحيحة : القرآن والسنة .

والنص القرآنى مما لا خلاف عليه بين السنة والشيعة ، وكذلك حجية السنة مما لا خلاف عليه بين السنة والشيعة وإن كان لهم مصادرهم السنية أو مجموعاتهم التى تجمع روايات أهل البيت وروايات الأئمة ، وتتخذ من تلك المجاميع أو الروايات مصدرا لأخذ السنة ، ولعل الدراسات الجادة المخلصة تركز على نقاط الاتفاق وهى كثيرة جدا بين الفكر السنى والفكر الشيعى ، بحيث تزول الجفوة المصطنعة - نتيجة الجهل والتعصب - بين أهل السنة وأهل الشيعة ، وهى جفوة ساهم فيها الجهل من ناحية ، والأهواء

---

(١) القفطى : أخبار الحكماء ، ج ١ ، ص ٤١ ، مرجع سابق .

(٢) العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٧م ، ص٩.

والشهوات من ناحية أخرى . وكانت ثمارها المرة عبر تاريخ الأمة هو الانقسام والعداوة التى استغلها أعداء الأمة ومازالوا يستغلونها حتى اليوم لتفريق الأمة الواحدة وإضعاف وحدتها .

إن كليات الإسلام ودعائمة واحدة فى الفكر السنى والشيعى معا ، والاختلاف بينهما فى معظمه هو اختلاف فى الاجتهاد الذى يؤجر صاحبه مرة إذا أخطأ ، ومرتين إذا أصاب ، ولعل الدراسات العلمية الرصينة هى وحدها القادرة على التقريب بين هذين المذهبين : المذهب السنى ، والمذهب الشيعى ، بحيث يحدث التعاون فيما يتم الاتفاق عليه وهو كثير كثير ، ويعذر بعضهم بعضا فيما يحدث الاختلاف فيه ، وهو قليل قليل .

وعلماء التربية لهم دور كبير فى إحداث تلك النقلة الفكرية بين شطرى الأمة، بحيث يتم التعارف على مصادر التشريع لدى الفريقين ، وعوامل الاختلاف فى الاجتهاد، ودور هذا الاختلاف والمتفق عليه والمختلف فيه ، واحترام الرأى الآخر ، ولعل دراسة أعلام التربية من الشيعة أمثال الطوسى وابن سينا وغيرهما أن تؤكد هذا الاتجاه، وأن تبرز مدى اتفاق علماء الأمة - سنة وشيعة - فى الكثير من الآراء الفلسفية والتربوية . وأن تؤكد أيضا أن دائرة الاختلاف - إن وجدت - فهى ضئيلة ضئيلة لا تبرر تلك الجفوة المصطنعة بين الفكر الفلسفى والتربوى السنى ، والفكر الفلسفى والتربوى الشيعى ، وهذا موضوع علمى هام يحتاج إلى مزيد من الدراسات والبحوث لتأكيده وتدعيمه ، ولعل الأجيال القادمة من شباب الباحثين التربويين على الجانبين : السنى والشيعى- أن تعطى تلك القضية أهميتها من الدراسة والبحث ، ويكفى ما أصاب أمتنا من وراء هذا الخلاف المذهبى والتعصب الأعمى من جانب كل فريق ، كان أقله جهل كل فريق بما عند الآخر من فكر تربوى وفلسفى ، وعداوة كل فريق لكل ما أنتجه الآخر من فكر تربوى وفلسفى ، وما ترتب على ذلك من خصومات وعداوات وصلت إلى حد الاقتتال ، وزوال دول إسلامية من الوجود ، وضعف دول أخرى ، بل واستعانة بعض الأطراف بأعداء الإسلام ضد الطرف الآخر الإسلامى : فهل آن الأوان أن يقوم البحث العلمى التربوى بدوره فى هذا المجال : مجال التقريب بين فكر الأمة وضميرها : السنى والشيعى فى مواجهة أعداء الله والأمة ؟!!

الفصل الثانى

الأسس الفلسفية لآراء ابن سينا التربوية

تمهيد :

العلاقة بين الفلسفة والتربية علاقة وثيقة . فكل فيلسوف تتضمن فلسفته نظرية تربوية، وكل تربوى له نظرة فلسفية [1] ومع ذلك فإن هناك فرقا كبيرا بين تناول الباحث فى التربية لنظريات ابن سينا فى الإنسان والمجتمع والمعرفة والأخلاق وبين تناول الباحث فى الفلسفة لتلك الموضوعات ، فالباحث فى التربية لا ينبغى عليه أن يركز على التفاصيل الفلسفية الدقيقة ويتقصى فى هذا السبيل بل هو مطالب بإبراز القدر الكافى لفهم آراء هذا الفكر فى ميدان التربية .

ولكى نتناول ابن سينا كصاحب فكر تربوى فلابد أن نقف على نظرته إلى الإنسان الذى سيقع عليه فعل التربية ونظرته للمجتمع الذى سيربى له وفيه . ونظرته للأخلاق والمعرفة . ولن نعرض من فكر ابن سينا فى هذه الموضوعات إلا ما نراه ضروريا لفهم فكره التربوى . أما تقصى جذور هذه النظريات ونقدها والحكم عليها ووضعها فى الإطار التاريخى بين الفكر الفلسفى القديم والحديث فليس من قصدنا فى هذا البحث .

أولا - نظرته إلى الإنسان :

كيف نظر ابن سينا إلى حقيقة الإنسان ؟ أهو جسم أم عقل ؟ أم جسم وعقل وروح ؟ وما هو الجسم الإنسانى ؟ وما هو العقل ؟ وما العلاقة بين هذه الأشياء ؟ ثم كيف نظر ابن سينا إلى طبيعة الإنسان : هل هى طبيعة خيرة أم شريرة ؟ وللإجابة على هذين السؤالين أهمية بالغة فى فكر أى فيلسوف تربوى ؛ لأن الإنسان هو موضوع التربية ، وتختلف نظرات المربين إلى العملية التربوية باختلاف وجهات نظرهم للإنسان وطبيعته الإنسانية . فالذين يذهبون إلى أن قيمة الإنسان فى عقله قلما يحتفلون بالجسم ونموه بل ربما بالغ بعضهم فى محاربة رغباته ومتطلباته ، بينما يوجه بعض المربين عنايته بتربية العقل والجسم معا ، وكذلك الذين يذهبون إلى أنه شرير بطبعه مثلا لا يبالغون فى قدرة التربية على الوصول به إلى الكمال، وأقصى ما يستطيعون أن يبلغوا عن طريق التربية هو محاولة تهذيب هذه الطبيعة الشريرة ، والذين يذهبون إلى أنه خير بطبعه

---

(١) راجع فى هذا المعنى : جيمس . س روس : الأسس العامة لنظريات التربية ترجمة صالح عبد العزيز ومحمد السيد غلاب . القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٤٩م ، ص١ - ص١٨ ، مقدمة تطور النظرية التربوية : لصالح عبد العزيز ، القاهرة دار المعارف ، ١٩٦٤م، صادق سمعان : الفلسفة والتربية ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٦٢م.

يتفاءلون إلى أبعد الحدود ، ويبتغون من التربية أن تحافظ على تلك الطبيعة الخيرة وأن يصلوا بها إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه من خير وكمال . وهكذا فإن الفلسفات التربوية تختلف بالضرورة باختلاف نظرة فلاسفة التربية إلى الإنسان ومكوناته وقدراته وما يستطيع الوصول إليه من علم وخلق فكيف نظر ابن سينا إلى الإنسان ؟

مم يتكون الإنسان ؟

الإنسان فى نظر ابن سينا عبارة عن سر وعلن ، علن معروف لنا وملموس ، وهو هذا الجسم الإنسانى المحسوس بأعضائه وأمشاجه والذى (وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه ، وأما سره فقوة روحه)[1] وتلك القوى الروحية فى الإنسان هى التى تحركه وتجعله يؤدى وظائفه المختلفة ويسلك سلوكه الخاص به ، فالإنسان كما يرى ابن سينا جسم وقوى روحية ، جسم معروف بالحس والتشريح ، وقوى روحيه خفية تحرك هذا الجسد الإنسانى وتجعله يؤدى سلوكه الخاص به كإنسان . وإنسان ابن سينا « كجسم » ملموس فى الظاهر ومكشوف فى الباطن عن طريق التشريح - وكما يظهر لنا فى كتبه مثل « القانون » - لا نجد فى عصرنا الحديث غرابة فى تقبله . ويبقى أمامنا تلك « القوى الروحية » التى تحرك هذا الجسد .

ما هى تلك القوى الروحية ؟ وما وظيفتها ؟

يصنف لنا ابن سينا تلك القوى فى ثلاث مجموعات هى مجموعة القوى النباتية التى يشترك فيها الإنسان والنبات ، ومجموعة القوى الحيوانية التى يفضل بها الحيوان النبات ، ويشترك الحيوان والإنسان فيها ، ثم مجموعة القوى الإنسانية التى يمتاز بها الإنسان عن الحيوان .وكل مجموعة من هذه المجموعات الثلاث لها وظيفتها فى حياة الإنسان وسلوكه ، ويمكن توضيح هذا التصوير السينوى على النحو التالى :

مجموعة القوى النباتية :

وهى مختصة ببقاء الإنسان ، وتنميته بالغذاء ، وحفظ نوعه بالتوالد ، وهى تشتمل فى نظره على القوى الثلاث الآتية :

---

(١) ابن سينا : القوى الإنسانية وإدراكاتها . ضمن مجموعة الرسائل ، القاهرة ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨ه ص ٢١٢ ، من رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، بمباي، كلزار حسنى ١٣١٨هـ ص٣٠-ونفس التعريف نجده عند الفارابى بنفس الألفاظ تقريبا . راجع فصوص الحكم : للفارابى ، ضمن المجموع ، القاهرة مطبعة السعادة ، ١٣٢٥هـ.

(أ) **القوى الغاذية:** « وهى القوة التى تحيل جسما آخرا (الغذاء) إلى مشاكله الجسم الذى هى فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه».

(ب) **والقوة المنمية :** « وهى القوة التى تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه (الذى قدمته لها القوة الغاذية) فى أقطاره طولا وعرضا وعمقا متناسبة للقدر الواجب لنبلغ به كماله فى النشوء ».

(ج) **والقوة المولدة :** « وهى القوة التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءا هو شبيه له بالقوة فتفعل فيه باستمرار أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتخريج ما يصير شبيها به بالفعل » (١) .

ولا ينبغى فى نظره أن نخلط بين هذه القوى ، إذ إن كلا منها مستقلة عن الأخرى ولا تندرج تحتها . فالقوة المولدة غير الغاذية لأن الإنسان قد يقوم بوظيفته الغذائية ولكنه لا يقوم بوظيفته التوليدية . . وكذلك فإن القوى المنمية غير القوى الغاذية؛ لأن القوة المنمية التى تزيد فى أعضاء الطفل والفتى بالطول والعرض والعمق حتى يبلغ غاية نموه الجسمى لا تفعل ذلك بالنسبة إلى الكهل والشيخ الكبير .

مجموعة القوى الحيوانية :

وهى تختص بجذب النافع الذى يشتهيه الإنسان ، ودفع الضار الذى يخشاه أو يغضب منه ، وهى تشتمل فى نظره على قوتين : قوة متحركة وقوة مدركة . ولكل منها قوى فرعية تتفرع منها .

(أ) القوة المدركة : ولها قوتان باعثة وفاعلة :

١- القوة الباعثة : وهى قوة نزوعيه وشوقية ، وإذا ارتسم فى تخيل الإنسان صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملها ذلك على الحركة . والحركة إما أن تكون طلبا للذة ، أو هربا من الضرر . وفى الحالة الأولى تسمى القوة الباعثة قوة شهوانية وفى الحالة الثانية تسمى قوة غضبية .

٢- القوة الفاعلة : وهى قوة تبعث فى الأعصاب والعضلات وتؤدى بالإنسان إما إلى الإقبال على العمل ، وإما إلى الإحجام عنه .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، القاهرة ، البابى الحلبى ، ١٣٥٧هـ ، ص ١٥٨ ، الشفاء ، له أيضا، طهران ، طبعة حجر ، ١٣٥٣هـ ، ج١ ، ص ٢٩٤.

(ب) **القوة المدركة** . وإذا انتقلنا إلى القوة المدركة وجدنا أنها تنقسم إلى إدراك من خارج وإدراك من داخل .

١- الإدراك من خارج : ويشتمل على قوى الحواس الخمس أو الثمانية التالية :

(أ) قوة البصر : « وهى قوة مرتبة فى العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية (العدسة فى التشريح الحديث)[١] من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية فى الأجسام الشفافة بالفعل (ماء أو هواء) [٢] إلى سطوح الأجسام الصقيلة » .

(ب) قوة السمع : « وهى قوة مرتبة فى العصب المقرون فى سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليه بتمويج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تمويج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراقد فى تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع » فوظيفة السمع هى إدراك الصوت، والصوت ليس قائما بذاته بل هو عارض من حركة الهواء المتموج بسبب القرع بعنف أو القرع بحدة ، وحينما تصل هذه التموجات إلى تجويف الصماغ بتمويج الهواء الراكد فيها فتتصل الأعصاب الحسية السمعية المنتشرة فى جوانب الصماخ أو فى أقصاه فيحصل السمع .

(قوة الشم) : « وهى قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى تدرك ما يؤدى إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح أو المنطبع فيه بالاستحالة من جرم ذى رائحة ». ولم يثبت فى علم التشريح أن هناك مكانا للشم فى الدماغ وإنما المعلوم أن مكان الإحساس بالروائح هو القسم الأعلى من الحفرتين الأنفيتين، حيث الطبقة المخاطية وحجيرات الشم ، أما عن أسباب الشم وكيفيته ، فأن العلم الحديث يقول بأن الأجسام ذات الرائحة تنشر ذرات من الروائح على شكل جسيمات غازية ، فإذا اصطدمت بالغشاء المخاطى لحفرة الأنف حدث بينها وبين الحجيرات الشمية تفاعل كيميائى كما فى الذوق يحسه المرء رائحة معينة [٣] .

---

(١) (٢) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦١ م ، ص١١٧ .

(٣) محمد عثمانى نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ .

(د) قوة الذوق : « وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسة له المخالطة للرطوبة اللعابية التى فيه فتستحيل إليه».

(هـ) قوة اللمس : « وهى قوة منبعثة فى جلد البدن كله ولحمه فاشية فيه والأعصاب تدرك ما تماسه ويؤثر فيه بالمضادة ويغيره فى المزاج أو الهيئة ، ويشبه أن تكون هذه القوة لا نوعا واحدا بل جنسا لأربع قوى منبعثة معا فى الجلد كله .

الأولى : حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد ،

والثانية : حاكمة فى التضاد الذى بين اليابس والرطب ،

والثالثة : حاكمة فى التضاد الذى بين الصلب واللين ،

والرابعة : حاكمة فى التضاد بين الخشن والأملس .

إلا أن اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تأحدها فى الذات »[(١)] .

٢- الإدراك من داخل : وهو إما أن يكون إدراكا لصور المحسوسات ، وإما إدراكا لمعانيها . والإدراك الأول إدراك حسى تسهم فيه الحواس مع الإدراك الداخلى ، فى حين أن الإدراك الثانى إدراك عقلى ، وتقتصر فى إدراكه على العقل وحده . وإذا شئنا أن نفرق بين الإدراكين قلنا : إن الفرق بينهما كالفرق بين إدراك الشاة للذئب وإدراكها لعداوته : فى الحالة الأولى تدرك شكله وهيئته ولونه ، وهذا لا يمكن بدون اشتراك البصر مع النفس الباطنة . أما فى الحالة الثانية فهى تدرك معنى العداوة التى يحملها الذئب فى نفسه ، وهو الذى يدعوها إلى الخوف منه ، وهربها عنه ، من غير أن يدرك الحس ذلك ألبتة .

والحقيقة أن ما تدركه الشاة من الذئب أولا إما يكون بالحس ثم بالقوى الباطنة وهو صورة الذئب . بيد أن وراء هذا الإدراك إدراكا آخر تدركه القوى الباطنة دون الحس وهو عداوة الذئب . ولهذا كان الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى ، أن الصورة هى الشىء الذى تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا، لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه إلى النفس فى حين أن المعنى هو الذى تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا[(٢)] .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ١٥٩ - ص ١٦٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ١٦٢ .

وللإدراك من داخل قوة مختلفة هى :

(أ) قوة الحس المشترك : وتجتمع عندها جميع الإحساسات الآتية من الحواس الخمس أو الثمانية السابقة، وفيها يحدث الإحساس فى الحقيقة . يقول ابن سينا : قوة « فنطاسيا » أى الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى أول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس متأدية إليه منها [1] . ويقول فى مكان آخر : « فهذه القوة هى التى تسمى الحس المشترك ، هى مركز الحواس ومنها تنشعب الشعب وإليها تؤدى الحواس وهى بالحقيقة التى تحس » [2] ولقوة الحس المشترك تأثيرها فى نشاط الحواس الباطنة الأخرى ، فهى تقبل صور المحسوسات ومنها تنتقل إلى المصورة حيث تخزن ، ثم يدرك الوهم المعانى الجزئية من تلك الصور المحسوسة التى أدركها الحس المشترك ، والحافظة تخزن هذه المعانى ونشاط التخيل منحصر فى الأغلب فى التصرف فى الصور المحسوسة وفى المعانى .

(ب) القوة الوهمية أو الوهم : يقول ابن سينا فى تعريفها : إنها « قوة مرتبة فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة فى الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه وأن هذا الولد هو المعروف عليه» [3] فتلك القوة تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس، فإن الحس ليس يؤدى إلا الشكل واللون فإما إن هذا ضار أو صديق أو عدو أو منفور عنه فتلك وظيفة الوهم .

(جـ) قوة الخيال أو المصورة : « وهى قوة مرتبة فى نهاية التجويف الأمامى من المخ تحفظ صور المحسوسات التى يدركها الحس المشترك وتبقيها فيها بعد غيبة المحسوسات » [4] وهى تحفظ فقط وليس لها حكم على ما تحفظه . يقول ابن سينا : «فصورة المحسوس تحفظها القوة التى تسمى المصورة والخيال وليس لها حكم ألبتة بل حفظ » [5] . وأما الحس المشترك والحواس الظاهرة فإنها تحكم بجهة ما أو بحكم ما ،

---

(١) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ،ص١٦٣ ، الإشارات والتنبيهات ، طبعة ليدن ، ١٨٩٢م ج١ ، ص ١٢٥ .

(٢) ابن سينا : الشفاء ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٣٣٣.

(٣) ابن سينا : الشفاء ، مرجع سابق ، ص ٢٩١ ، النجاة ، ص ١٦٣ .

(٤) النجاة : ص ١٦٣ ، الشفاء ج١ ، ص ٣٣٣ ، الإشارات ج١ ، ص ١٢٥ .

(٥) الشفاء : ج١ ، ص ٣٣٣.

فيقال إن هذا المتحرك ، أسود وإن هذا الأحمر حامض وهذا الحافظ لا يحكم على شيء من الموجود فيه .

(د) القوة الحافظة الذاكرة : « وهى قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى الجزئية غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التى تسمى خيالا إلى الحس المشترك ونسبة تلك القوة (الحافظة) إلى المعانى كنسبة هذه القوة (المصورة إلى الصور المحسوسة » [1] ، وباختصار فإن قوة الخيال أو المصورة إذا كانت خاصة بحفظ ما يدركه الحس المشترك فإن القوة الحافظة الذاكرة خاصة بحفظ ما يدركه الوهم .

(هـ) القوة المتخيلة أو المفكرة : وهى القوة التى نستعيد بها الصور التى أدركتها المصورة والمعانى التى أدركتها الحافظة وتفرق بينها وتؤلف [2] وهى تسمى متخيلة بالنسبة للحيوان ومفكرة بالنسبة للإنسان . يقول ابن سينا :« ثم القوة التى تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية هى مرتبة فى التجويف الأوسط من الدماغ من شأنها أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار » [3] . ويقول فى موضع آخر:« .... نعلم يقينا أن فى طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها إلى بعض وأن نفصل بعضها عن بعض لا على الصورة التى وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها أولا . فيجب أن تكون فينا قوة نفعل ذلك بها . وهذه هى التى إذا استعملها العقل تسمى مفكرة وإذا استعملتها قوة حيوانية تسمى متخيلة » [4] .

مجموعة القوى الإنسانية :

وتشمل فى نظر ابن سينا على قوتين : قوة عاملة وقوة عالمة ، ويطلق على كل منهما اسم العقل ، فتكون الأولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا .

(أ) القوة العاملة وهى التى تحرك الإنسان (أو البدن) إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء إصلاحية خاصة بها . ولهذه القوة وظائف ثلاثة ،

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٣ ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩١ ، الإشارات ، ج١ ، ص ١٢٥ مراجع سابقة .

(٢) النجاة ص١٦٣ ، الإشارات ، ص ٢٥.

(٣) الشفاء ، ج١ ، ص ٢٩١ ، النجاة ، ص١٦٣.

(٤) الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٣٣.

أحدها بالإضافـة إلى القوة الحيوانية النزوعيـة وما يتصل بها من سرعة فـعل وانفعال ، وذلك عندما يعـانى المرء مشاعـر عاطفية مـختلفة مـثل الخجل والحياء ومـثل الضحك والبكاء، وكل ما هو شبيـه بهذا أو ذاك ، وثانيها : بالقياس إلى القوة الحيـوانية المتخيلة والمتوهمـة وذلك حينما نستـخدم القوة العاملة مـن النفس الإنسانية هذه القوة المتـخيلة والمتوهمة لاستنباط التدابير فى الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الإنسانية، وثالثها : بالقياس إلى نفسها وذلك حينما تتصل بالعقل النظرى فيتولد من هذا الاتصال بعض المعاييـر الخلقية التى أصبحـت ذائعة ومشهورة بين الناس، ومن هـذه المعايير: أن الكذب قبيح ، والصدق جميل ، والظلم مكروه ، والعدل مرغوب فيه ، إلخ .

وهذه القوة هى التى ينبغى أن تتسلط على سائر قـوى البدن لئلا ينقاد هذا البدن إلى طبيعتـه ، فيرتكب الرذائل الخلقية المختلفة ، ومـتى تسلطت هذه القوة على القوى الأخرى وأصبحت مـتغلبة عليها وصلت إلى الفضائـل لا محالة . وإذا لم تتغلب هذه القوة فإن أمور البدن تصبح هى الغالبة ، راضخة فى ذلك لحكم الأمور الطبيعية وعندئذ لابد للمرء أن يقع فى الرذائل على اختلافها [1] .

(ب) القـوة العـالمة : وتدعـى أيضـا قـوة نظرية ، وهى التى تؤلـف من النفس الإنسانية ذلك الوجه الملتفت إلى المبادئ العالية والذى لا يتأثر ألبتة بأفعال البدن . وهذه القوة من شـأنها أن تنطبـع بالصورة الكليـة المجردة عن المادة ، إذا كانـت هذه الصورة مجـردة بنفسهـا عن المادة ، أما إذا لم تكن مجـردة ، فإن القوة النظـرية لا تلبث حتى تصيرها مجردة ، فلا تبقى فيها من علائق المادة شيئا . يقول ابن سينا ، « فإن الحس لا يدرك زيدا من حـيث هو صرف إنسـان بل إنسـان له زيادة أحوال من كم وكـيف وأين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الإنسانية لتشارك فيها الناس كلهم، والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصور إذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة إلا فى المادة وإلا مع عـلائق المادة » وكذلك فـإن الوهم « لا يدرك المعنى صرفـا بل خلطا ولكنه يستثبته بعد زوال المحسـوس ، فإن الوهم والتخيل أيضا لا يحـضران فى الباطن صـورة إنسانيـة صرفة بل هو على نحو ما يحس من خـارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع، فـإذا حاول أن يتمـثل فيه الإنسـانية من حيث هى إنسـانية بلا زيادة أخرى لـم يمكنه ذلك، إنما يمكنه استنبـاط صورة الإنسـانية المخلوطة المـأخوذة من الحس وإن فارق المحسوس » [2] .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ .

(٢) ابن سينا : القوى الإنسانيـة وإدراكتها ، ضمن مجمـوع الرسائل ، مرجع سابق ، ص ٢١٥ - ص٢١٦ .

العلاقة بين النفس والبدن :

وجميع هذه القوى السابقة النباتية والحيوانية والإنسانية إنما هى وظائف متعددة للنفس الإنسانية ، فالنفس الإنسانية واحدة وتلك القوى الثلاث - النباتية والحيوانية والإنسانية - وظائف مختلفة لها [1] . وإذا كان ابن سينا يرى أن كل جسم طبيعى على الإطلاق مركب من مبدأين هما المادة والصورة اتباعا للنظرية الأرسطية المشهورة فإن الإنسان أيضا مكون من مادة وصورة . المادة هى البدن أو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه والذى وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه - على حد تعبير ابن سينا - والصورة وهى النفس بقواها المختلفة النباتية والحيوانية والإنسانية . يقول ابن سينا : « كل جسم طبيعى مركب من هيولى وصورة . والصورة هى التى بها الفعل والمادة هى التى بها الانفعال . والجسم الحى يخالف غير الحى بنفسه لا ببدنه . فالنفس إذن صورة » [2] .

وإذا كانت النفس بقواها المتعددة كمال بالنسبة للجسم كذلك فإن كل قوة نفسية متفرعة من تلك النفس وموجودة فى أى عضو من أعضاء الجسم هى أيضا كمال أول لهذا العضو . وعلى ذلك فإن العلاقة بين القوة الحاسة وبين عضو الحس مثل العلاقة بين النفس والبدن ، فكما أن النفس صورة البدن كذلك القوة الحاسة صورة عضو الحس. وعلى هذا الأساس ينبغى أن نفهم نظرة ابن سينا إلى العلاقة بين الجسم والنفس.

والنفس عند ابن سينا - بقواها الثلاث - غير مادية ، وهى مغايرة لجوهر البدن[3] ، وهى ليست قديمة بل حادثة بحدوث البدن[4] ، وهى باقية لا تفنى بموت الإنسان . يقول ابن سينا : « فإذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس فإذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح إنجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة

---

(1) ابن سينا : أحوال النفس ، نشر أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٧١هـ ، ص ١٠٨ - ص ١١٠ ، ابن سينا ، النجاة ، ص ١٨٩ ، وما بعدها .

(2) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسية ، نشر فانديك ، القاهرة ، ١٣٢٥هـ ، ص ٢٥- ص٢٦ .

(3) ابن سينا : الشفاء ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٣٤٨ - ص ٣٥٢ ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، نشر أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، دار أحياء الكتب العربية ، ١٣٧١هـ ، ص١٨٣-ص ١٨٥ .

(4) ابن سينا : رسالة فى أحوال النفس ، مرجع سابق ، ص ٩٧ - ٩٨ .

والملأ الأعلى انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة فنودى من الملأ الأعلى : ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾﴾ [الفجر] [(١)] .

هل الإنسان خيرٌ بطبعه أم شرير ؟

بعد أن عرفنا نظرة ابن سينا إلى الإنسان وحقيقته ، وقواه المختلفة ، يظل أمامنا أن ندرك نظرته إلى الطبيعة الإنسانية ، هل كان ابن سينا يرى أن الإنسان خير بطبيعته أم شرير ؟ أم إنه يولد على الفطرة ويكتسب صفاته النفسية والخلقية من المجتمع بمؤثراته الثقافية المختلفة ؟ يميل ابن سينا إلى ذلك الرأى الأخير الذى يذهب إلى أن الإنسان قد ولد على الفطرة وأنه ليس خيرا بطبعه أو شريرا بطبعه وإن كانت نظرته أقرب إلى الخير منها إلى الشر ، وهذا الإنسان يتغير ويتشكل وفق مؤثرات البيئة ونظمها التربوية ، وإذا تعود الشر أصبح شريرا وإذا تعود الخير أصبح خيرا. وفى ذلك يقول ابن سينا : فإذا فطم الصبى عن الرضاع بدئ بتأديبه ورياضة أخلاقة قبل أن تهجم عليه الأخلاق اللئيمة وتفاجئه الشيم الذميمة فإن الصبى تتبادر إليه مساوئ الأخلاق وتنثال عليه العادات الخبيثة فما تمكن منه من ذلك غلب عليه فلم يستطع له مفارقة ولا عنه نزوعا » [(٢)] .

ويؤكد ذلك فى موضع آخر فيقول : « والأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هى مكتسبة ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصله لنفسه ومتى صادفت أيضا نفسه على خلق حاصل جاز أن ينتقل بإرادته عن ذلك إلى ضد ذلك الخلق » [(٣)] .

من كل ما سبق نستنتج ما يأتى :

١- أن الإنسان عند ابن سينا عبارة عن بدن ونفس تحرك هذا البدن ، والإنسان إنسان ببدنه ونفسه معا ، أو بالمادة والصورة فى نفس الوقت ، وأن الجسم والنفس متصلان اتصالا وثيقا ومتعاونان دون انقطاع « فلولا النفس ما كان الجسم لأنها مصدر حياته والمدبرة لأمره والمنظمة لقواه ، ولولا الجسم ما كانت النفس ، فإن تهيؤه لقبولها شرط لوجودها وتخصصه بها مبدأ وحدتها واستقلالها . ولا يمكن أن توجد نفس إلا إن

---

(١) ابن سينا : رسالة الشفاء من خوف الموت ومعالجة الاغتمام به ضمن مجموع « جامع البدائع» القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٣٣٥هـ ، ص ٣٧ - ٣٨.

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، نشر لويس معلوف ، مجلة المشرق ، عام ١٩٠٦ ، ص ١٠٧٤ .

(٣) ابن سينا : علم الأخلاق ، مطبوع ضمن ، « مجموع الرسائل » مطبعة كردستان العلمية، القاهرة ، ١٣٢٨هـ ، ص ١٩٨ .

وجدت المادة الجسمية المعدة لها . فهى منذ نشأتها تواقة إلى الجسم ومتعلقة به ومخلوقة لأجله وفى أدائها لمهامـها الكثيرة تستخدمـه وتعول عليه » [1] وهى لا تفارق البدن إلا بالموت .

٢- أن الإنسان عند ابن سـينا مولود على الفطرة ، ليس شـريرا بطبعه أو خـيرا بطبعه، وإنما يستمد أخلاقه وقيمـه من المجتمع والبيئة بكل مؤثراتها ، وهو أولا وأخيرا يستطيع أن يغير من عاداته وأخلاقه عن طريق « التعود » أو « عملية التطبيع الاجتماعى» بكل وسائلها وأساليبها المختلفة .

ثانيا - نظرته إلى المجتمع :

بعـد أن تحـدثنـا عن الإنسـان فى نظر ابن سـينا نريد أن نظهـر هنـا نظرته إلى «المجتمع».

كيف يـتكون المجتمع ؟ ومـا مكانة الإنسان ودوره فـى البناء الاجتمـاعى ؟ هل الإنسان له قيمة وله دور فى حياة المجتمع أم أنه خاضع ولا إرادة له ؟

وإذا رجعنا إلى كتابات ابن سـينا فى هذا الصدد طالعتنا نظرية اجتمـاعية سينوية تقوم على دعامتين بارزتين:

الدعامة الأولى : اجتماعية الإنسان:

فالإنسان كما خلقه الله لا يستطيع أن يحـيا منفردا . إنه محتاج إلى المجتمع فى نموه وفى ثقافته وفى طلب أسباب الحياة . الإنسان محتاج إلى المجتمع ، ولابد أن يحيا فى المجتمع ، يقول ابن سـينا : « الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن مـعيشته لو انفرد وحده شـخصا واحدا يتولى تدبيـر أمره من غير شـريك يعاونه على ضرورات حاجاته . وأنه لابد أن يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضا مكفيا به وبنظيره فـيكون مثلا هذا ينقل إلى ذاك وذاك يخـبز لهذا وهذا يخيط للآخـر والآخر يتـخذ الإبرة لهـذا وإذا اجتـمعـوا كان أمـرهم مكفـيا ولهـذا اضطروا إلى عقـد المدن والاجتماعات » [2] .

فالمجتمع الإنسانى فى الأصل سببه عدم قدرة الإنسان الفرد على إشباع حاجاته ، والاستقلال بـشئون نفسه ، ومن تلك الحاجـة الاجتماعية - ولد « التـجمع الإنسانى »

---

(١) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٦٧هـ ، ص ٢١٤ ، ص ٢١٥.

(٢) ابن سينا : النجاة : ص ٣٠٣ الشفاء : ج ٢ ، ص ٥٥٦ ، ص ٥٥٧ ، مراجع سابقة .

على اختلاف صوره الاجتماعية ، والله- سبحانه وتعالى- هو الذى « خلق الإنسان » بحيث لا يستطيع أن يحيا بمفرده أو يستقل بنفسه ، إذ خلق الناس متفاوتى الحظ من العقل والغنى والفقر والميول والقدرات، وجعل فى هذا الاختلاف مدعاة للتكامل فى داخل المجتمع الواحد، ولولا هذا التباين فى الأرزاق والقدرات ما كان هذا التماسك والترابط فى داخل المجتمع الواحد . يقول ابن سينا : « ثم من (الله) عليهم (عباده) بفضل رأفته منا مستأنفا بأن جعلهم فى عقولهم وآرائهم متفاضلين كما جعلهم فى أملاكهم ومنازلهم ومراتبهم متفاوتين لما فى استواء أحوالهم وتقارب أقدارهم من الفساد الداعى إلى فنائهم لما يلقى فيهم من التنافس والتحاسد ويثير من التباغى والتظالم؛ فقد علم ذوو العقول أن الناس لو كانوا جميعا ملوكا لتفاوتوا عن آخرهم ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا عيانا بأسرهم كما أنهم لو استووا فى الغنى لما مهن واحدا لأحد ولا رفد حميم حميما ولو استووا فى الفقر لما توافدوا وهلكوا بؤسا » (١) .

فالله - سبحانه وتعالى- قد خلق الناس متفاوتى الميول والمواهب والقدرات ، واستدعى ذلك بالضرورة أن يتخصص كل إنسان فى عمل من الأعمال أو حرفة من الحرف ، وهذا التخصص لابد يدعو إلى التعاون ، وهكذا يحدث التفاعل المستمر بين الإنسان وبين المجتمع الذى يعيش فيه فهو يقدم خدمات للمجتمع ، والمجتمع يقدم خدماته له ، وهو لا يستطيع أن يحيا بدون هذا التعاون وهذا التفاعل الاجتماعى المستمر بينه وبين المجتمع الذى يعيش فيه .

الدعامة الثانية : ألوهية المجتمع :

فالمجتمع السينوى مجتمع إلهى فى كل أموره . مجتمع إلهى فى عقائده وعباداته، ونظمه وأخلاقه ، ورغم أن ابن سينا قد عاش فى القرن الرابع وبالذات فى بلاد ما وراء النهر حيث طغى الجانب الفلسفى والكلامى على الجانب العملى والسلوكى فى حياة الناس الدينية، إلا أننا نجد إيمانا كاملا من ابن سينا « بالمجتمع الإلهى الإسلامى» الصحيح الذى يستمد مقومات وجوده من القرآن والسنة . وهو يفلسف لنا وجود هذا المجتمع الإسلامى ودوافعه ومبررات وجوده .

(أ) ضرورة وجود النبى :

لقد سبق أن ذكرنا أن ابن سينا يرى أن « المجتمع » قد نشأ نشأة طبيعية لحاجة الأفراد إلى التعاون . ولكن من الذ ى ينظم أمور هذا التعاون ؟ وكيف يحدث التفاعل

---

(١) ابن سينا ، كتاب السياسة ، مجلة الشرق ، ص ٩٦٩ ، مرجع سابق .

بين أفراد المجتمع ؟ ومن الذى يحدد العلاقة بين القوى والضعيف ؟ وبين الغنى والفقير؟ وبين كل أفراد هذا المجتمع المختلفى الميول والمواهب والقدرات ؟ هنا تظهر الحاجة إلى وجود « حكومة » تنظم أمور الأفراد . ولكن أيضا . كيف تتكون هذه الحكومة ؟ ومن هم الحكام ؟ ومن الذى يضمن لنا عدم جورهم ؟ وكيف تنظم العلاقة بينهم وبين الأفراد العاديين ؟ كيف نعصم الفرد من طغيان الحاكم ؟ وكيف نحمى الحاكم من ثورات الأفراد؟ كل هذه مشاكل فكر فيها عقل ابن سينا الفيلسوف . ولقد قرأ ابن سينا كثيرا كما مر بنا ، وشاهد مؤامرات السياسة والحكم فى عصره بل وشارك فى تلك المؤتمرات أحيانا واكتوى بنارها، وأخيرا حل تلك المشاكل بضرورة عودة التشريع إلى مصدره الإلهى وهو الله والرسول ﷺ.

يقول ابن سينا : « فلابد فى وجود الإنسان وبقائه من بمعاملة ومشاركة ولا تتم المشاركة ألا بمعاملة كما لابد من ذلك من سائر الأسباب التى تكون له ، ولابد فى المعاملة من سنة وعدل ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل ولابد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة، ولابد من أن يكون هذا إنسانا، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم فى ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلا وما عليه ظلما »(١).

فالمجتمع يحتاج إلى مشرع لأموره ، وهذا المشرع لابد أن يكون إنسانا يمتاز عن غيره بمميزات تجعله مطاع الكلمة تنقاد له الجماعة . وهذا هو تعليل ابن سينا لوجود النبى وما اختصه به الله من معجزات ، وضرورة وجود النبوة . يقول ابن سينا : « . . فواجب إذن أن يوجد نبى وواجب أن يكون إنسانا وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم فيتميز عنهم فتكون له المعجزات» (٢) .

(ب) وظيفة النبى :

لقد وصل ابن سينا إلى أن بقاء المجتمع لابد له من مشرع ، والمشرع لابد أن يكون إنسانا نبيا يتميز عن الناس بالمعجزات وبما يملك من القوى الخارقة والاتصال بالسماء وما يجعل الناس يتقبلون شريعته وأحكامه على أنها حكم الله وإرادته، وبذلك

---

(١) النجاة ، ص ٣٠٤ ، الشفاء ، ج ٢ ص ٥٥٧ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٤ ، مرجع سابق .

يرضون له عن طواعـية وينقادون لتعـاليمه عن تسليم واقتناع وإذعـان وبذلك لا يحدث التمرد على التشريع أو تحدث فوضى التشريع وخضوعه لأهواء البشر .

وهذا الرئيس المشرع (النبي) هو أصـل التشريع وهو المرجع فى أمور المجـتمع . وإذا وجـد فعليـه أن ينظم أمـور البشـر وفق إرادة الله ووحيـه . ويحـدد لهم العقـائد والعبادات والأخلاق والنظم التى يسيرون عليها فى حياته ومن بعده . يقول ابن سينا : « فهـذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن لـلناس فى أمورهم سننا بأمر الـله تعالى وإذنه ووحيه وإنزاله الروح القدس عـليه فيكون الأصل فيما يسنه تعريفـه إياهم أن لهم صانعا واحدا قـادرا وأنه عالم بالسر والعـلانية وأن من حقـه أن يطاع أمره وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقى »(١) .

وإذا كان النبى إنما يـشرع بوحى من الله فإن التـشريع يرتكز أسـاسا على الإيمان بالله واليوم الآخر وبدون هذا الأساس الدينى العميق لا يمكن أن يخضع الناس للتشريع السماوى أو يطبـقوه . وإذا فلابد أن يسن النبى على الناس أعمـالا تذكرهم بالله دائما وتربطهم به إذ بدون هذه الرابطة يفقد التشريع حـيويته ولا يقبل الناس على تنفيذه بمرور الوقت . يقول ابن سينا :« ويجب أن تكون هذه الأفعال الشـرعية مقرونة بما يذكر الله تعالى والمعاد لا محالة وإلا لا فائدة فيها والتذكير لا يكون إلا بألفاظ تقال أو نيات تنوى فى الخيـال ، وأن يقال لهم إن هذه الأفـعال يتقـرب بها إلى الله ويسـتوجب بها الخـير الكريم »(٢) مثل الصلاة والصـوم والزكاة والحج والجهاد فى سبيل الله؛ فـهذه العبادات فيها منبهات إلى ذكر الله واليوم الأخر بجوار ما فيها من مصالح دنيوية .

والنبى لا يحدد للناس العقائد والعبادات فقط بل ينظم لهم كل صغيرة وكبيرة من أمور المجتمع . يقول ابن سينا : «ويجب أن يكون القصد الأول للسان فى وضع السنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة : المدبرون والصناع والحفظة ، وأن يرتب فى كل جنس منهم رئيسا مرتب تحته رؤساء يلونه فيرتب تحتهم رؤساء يلونهم إلى أن ينتهى أفناء الناس فلا يكون فـى المدينة إنسان معـطل ليس له مقام مـحدود ، بل يكون لكل واحـد منهم منفعة فى المدينة . وأن يحرم البطالة والتعطل وأن لا يجعل لأحد سبيلا إلى أن يكون له من غير الحظ الذى لابد منه للإنسـان وتكون جنبته معفاة ليس يلزمـها كلفة ، فان هذا

---

(١) ابن سيـنا : النجاة ، ص ٣٠٤ ، ص ٣٠٥ ، رسـالة العروس ، نشـر شارل كونس ، مـجلة الكتاب ، أبريل ١٩٥٢م ، ص ٣٩٨.

(٢) الشفاء ج ٢ ، ص ٥٥٨ ، النجاة ، ص ٣٠٥ ، ص ٣٠٦ .

يجب أن يلزهم كل الردع فإن لم يرتعدوا نفاهم من الأرض، وإن كان السبب فى ذلك مرضا أو آفة أفرد لهم موضعا « ملاجئ » يكون فيه أمثالهم ويكون عليهم قيم»[1].

كما ينظم النبى أمور المجتمع من الناحية المالية ويحدد ميزانيته دخلا ومنصرفا . يقول ابن سينا :« ويجب أن يكون فى المدينة وجه مال مشترك بعضه من حقوق تفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة ، وبعضه يكون من أموال المنابذين للسنة وهو الغنائم ، ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة ولازمة لصلة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات » [2] .

ويطول بنا الحديث لو مضينا مع ابن سينا فى حديثه عن وظيفة النبى . على كل حال فالنبى فى نظره هو « المشرع للمجتمع الإنسانى » بوحى من الله ، وهو المنظم لأموره . يحدد العقائد ويحدد العبادات ، ويحدد الأخلاق ، ويحدد النظم الاجتماعية، والاقتصادية ، وكلام ابن سينا فى ذلك عبارة عن وجهة نظر فلسفية للإسلام كدين ودنيا ، وعقيدة وشريعة لا يبتعد فيها ابن سينا قليلا أو كثيرا عن تعاليم الإسلام [3] .

(جـ) ضرورة العقوبات الدنيوية :

الأصل فى المجتمع كما رآه ابن سينا أن تكون دوافعه إلهية ، ومع ذلك لم يهمل « الثواب والعقاب » الدنيوى ، وذلك حتى يطبق أفراد المجتمع تعاليم الشريعة . فليس كل إنسان ينزجر بما يخشاه فى الآخرة [4]لذا لابد من العقوبات والحدود الدنيوية «ويجب أن يكون أكثر ذلك فى الأفعال المخالفة للسنة الداعية إلى فساد نظام المدينة مثل الزنا والسرقة ومواطأة أعداء المدينة وغير ذلك . إما المخالفات التى يعود ضررها على الإنسان ولا تتعدى آثارها إلى المجتمع فيكون عقابها أخف بدون تشدد فى ذلك أو تساهل » [5] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء ، ج ٢ ، ص ٥٦١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥٦٢ .

(٣) راجع فى ذلك : الشفاء ج٢ ، ص ٥٥٦ - ث ٥٦٦ .

(٤) (٥) ابن سينا : الشفاء ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٥٦٥ .

(د) ضرورة فتح باب الجهاد :

وإذا كان النبى هو الذى يشرع للمجتمع السينوى بوحى من الله فيجب أن يترك باب الاجتهاد مفتوحا لما يتجدد من حوادث العصور القادمة وأحوالها وخصوصا ما يتعلق بالأمور السياسية والعملية . فهو يحدد الأسس العامة فى هذه الأمور، أما التطبيقات الجزئية فهى متروكة لأحوال العصر وظروفه. يقول ابن سينا (*) : « ويجب أن يفوض السان كثيرا من الأحوال خصوصا فى المعاملات إلى الاجتهاد فإن للأوقات أحكاما لا يمكن أن تضبط ، وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ، ومعرفة الدخل والخرج وإعداد أهبة الأسلحة وغير ذلك فينبغى أن يكون ذلك على السايس من حيث هو خليفة (للسان) ولا يفرض منها أحكاما جزئية فإن فرضها فساد لأنها تتغير مع تغير الأوقات، وغرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن فيجب أن يجعل ذلك لأهل المشورة »[1] .

(هـ) اختيار الخليفة :

لما كان النبى إنسانا محدود الأجل ، فلا بد أن يكون له خليفة ، هذا الخليفة هو الذى يحكم بعد النبى ، ورسالته هى تنفيذ « تعاليم النبى » وكل حاكم فى الإسلام هو خليفة بهذا المعنى، فكيف يتم اختيار هذا الخليفة ؟ لقد كانت هذه المشكلة من كبريات المشاكل فى الفكر الإسلامى على مر العصور . ولقد حلها ابن سينا بأن يتم الاختيار عن طريق أمر الرسول فى حياته وبالشورى وإجماع أهل الحل والعقد من بعده ، «والنبى لا يستخلف ولا يرضى لأهل الحل والعقد أن يستخلفوا إلا من ثبت عندهم أنه مستقل بالسياسة وأنه ثاقب الفكر متخلق بالأخلاق الكريمة فى الشجاعة والعفة وحسن التدبير ، عارف بالشريعة حتى لا يجاريه أحد فى فهم أسرارها وسبر أغوارها » [2] والحاكم بهذه الشروط وتلك الصفات يجب طاعته ، « ومن خرج عليه فعلى الكافة الضرب على يديه فإن لم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به ، ويحل دم من قعد عن ذلك مع القدرة والعلم بأحقية هذا بالخلافة » [3] والشريعة الإسلامية تنوه بالحاكم

(*) هنا لفتة رائعة من ابن سينا إلى ضرورة فتح باب الاجتهاد التشريعى على مر العصور ، وعدم الجمود الفقهى ، وهى فى نفس الوقت دليل سعة أفق عقلى افتقدها علماء الإسلام بعد ذلك فجمد الدين على أيديهم وانعزل عن حياة الناس وواقعهم اليومى .

(١) ابن سينا : الشفاء ، ج ٢ ص ٥٦٣ .

(٢) (٣) ابن سينا : الشفاء ، ج ٢ ، ص ٥٦٤ .

وتعظمه ، وتفرض فى العبادات أمورا لا تتم إلا به تعظيما وجذبا للقلوب نحوه مثل صلاة الأعياد ، وكذلك فإن هناك معاملات وأمورا عامة لابد أن يشترك فيها الخليفة أو الإمام مثل المناكحات والشركات والمؤسسات أو « المشاركات الكلية » كما يسميها ابن سينا [1] .

(و) مكانة المجتمع الإلهى فى نظر ابن سينا :

الصورة المثلى للمجتمع فى نظر ابن سينا أن يكون « مجتمعا إلهيا » بالمعنى السابق ذكره ، وهذا المجتمع بتلك الصورة السينوية أو الصورة الإسلامية الحقيقية عليه أن يدعو الأعداء والمخالفين إلى شريعته فإن استجابوا فقد تحولوا إلى مجتمع الهداية وإلا فيسن مقاتلتهم « أما إذا كانوا أصحاب سنة حميدة غير سنة النبى فلا يتعرض لهم إلا إذا كان الوقت صالحا بأنه لا سنة غير السنة النازلة ، أو إذا جاهروا بفساد هذه السنة النازلة وأنه ليس من حقها أن تقبل وكذبت السان فى دعواه أنها دعوة للناس جميعا وعند ذلك يسن جهادهم ولكن مجاهدة دون مجاهدة أهل الضلال الصرف أو يلزموا غرامة على ما يؤثرونه » [2] .

من كل ما سبق نرى أن المجتمع كما رآه ابن سينا هو مجموعة من الأفراد متفاوتى الحظوظ فى المواهب والقدرات ، يقتضى هذا التفاوت نوعا من « التخصص » ويستدعى هذا التخصص ضرورة التعاون بين أفراد المجتمع والتفاعل بينهم . وإذا ترك هذا التفاعل والتعاون بدون نظام لاختل نظام المجتمع ؛ ولذا اقتضى الأمر ضرورة وجود الحاكم الذى ينظم للناس أمور حياتهم ، وحتى يكون الحاكم مطاعا بين قومه فهو « نبى » فى المجتمع السينوى يستمد أحكامه من السماء أو هو خليفة للنبى فى تطبيق مبادئ الشرع فيما ورد فيه نص ، ومجتهد يلجأ إلى المشورة فيما لم يرد فيه نص ، يستشير أهل الحل والعقد ، وحاجة الحاكم أو الأمير إلى المشورة حاجة ماسة وضرورية [3] .

---

(١) نفس المرجع والمكان.

(٢) نفس المرجع ، ص ٥٦٥ .

(٣) لابن سينا حديث طويل عن المشورة وعن العلوم التى يجب أن يلم بها « أهل المشورة » إذ يقسم الأمور المشاور فيها إلى : ما يعم نفعه المدينة كلها ، ومنها ما يخص بعض الناس ، واللواتى يعم نفعهن مثل : المشورة فى العدة ، وفى الحرب والمسالمة ، وفى رعاية البلد ، وفى دخل المدينة وخرجها، وفى وضع السنن ، راجع فى ذلك كتابه : المجموع أو الحكمة العروضية ، فى معانى ريطوريقا ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٣٤ - ص ٤٢ .

ورغم أن تلك الصورة المثالية للمجتمع كما ارتآه ابن سينا لم تكن هى نفس الصورة الحقيقية للمجتمع الإيرانى حيث يعيش ابن سينا ، ورغم أنه عاش فى دول بلاد ما وراء النهر فى واقع يختلف إلى حد ما عن تلك الصورة المثالية ، إلا أننا نرى على كل حال أن تلك « النظرة السينوية » إلى المجتمع قد أثرت على فكر ابن سينا التربوى ، إذ نراه فى « فكره التربوى » يحافظ على مورثات هذا « المجتمع الإلهى » ممثلا فى عقائده وعباداته وأخلاقه ، ويوصى بأن تقدم هذه المورثات للطفل فى أولى مراحل تعليمه ، كما يوصى أيضا بأن يوجه الطلاب بعد ذلك توجيها تربويا ومهنيا كل حسب ميوله وقدراته حتى يعمل الفرد فى المكان الذى خلق له وبذلك يحدث التفاعل والتماسك الاجتماعى على نحو ما ذكرنا من قبل .

ثالثا - نظرته إلى المعرفة :

لقد كان المجتمع الإسلامى فى عصر ابن سينا تتقاسمه نظريات عدة فى المعرفة أصل تلك المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين منها (١) ، وطبيعى أن يكون لكل نظرية من تلك النظريات تطبيقاتها التربوية . ويهمنا فى هذا البحث أن نعرف كيف نظر ابن سينا إلى المعرفة . كيف تحدث ؟ وما الفرق بين الإدراك الحسى عنده والإدراك العقلى ؟ وما العلاقة بينهما ؟ وهل هناك معرفة أخرى يصل إليها الإنسان عن طريق سوى الحواس وسوى العقل ؟

للإجابة عن هذه التساؤلات نجد أن ابن سينا كما سبق أن ذكرنا (٢) ، يرى أن النفس بقواها المختلفة هى وسيلة المعرفة أو الإدراك . وهو يفرق بين الإدراك الحسى وبين الإدراك العقلى ، فوسائل الإدراك الحسى كما مر بنا هى الحواس الظاهرة الخمس من سمع وبصر وذوق وشم ولمس ، والحواس الباطنة الخمس : من حس مشترك ، ووهم ، وخيال ، وحافظة ذاكرة ، ومتخيلة أو مفكرة . هذه الحواس الظاهرة والباطنة مختصة بالإدراك الحسى . ويحدث الإدراك الحسى عندما تحدث المثيرات الحسية إلى آلات الحس فتنطبع فيها وتدركها القوة الحاسة. يقول ابن سينا: « يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو

---

(١) انظر : أحمد فؤاد الأهوانى : معانى الفلسفة ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ١٣٦٦هـ ، ص ١٣٠ - ص ١٣٥ .

Jamil Saliva & Gerorge J . Thomath , " The Scope of Human Knowledeg " Islamic review , June 1954, PP . 75 - 77.

(٢) البحث ص٧١ ، وما بعدها .

أخذ صورة إدراك بنحو من الأنحاء»[1]. ويقول عن الإدراك الحسي بالذات : «والمحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس وتنطبع فيها فتدركها القوى الحاسة»[2] . فالمعرفة الحسية فى نظر ابن سينا معرفة مكتسبة مصدرها المثيرات المحسوسة، ووسيلتها قوى الحس الظاهرة والباطنة . أما المعرفة العقلية فموضوعها المدركات المجردة ووسيلتها ما أودعه الله فى الإنسان من قوة نظرية قادرة على تحصيل تلك المعرفة العقلية .

ولكن ما هى تلك القوة النظرية (العقل) وكيف حدثت ؟ وما مراحل تكوين العقل ؟ هل العقل فطرى أم مكتسب ؟ ابن سينا يرى أن العقل فطرى أودعه الله فى الإنسان ، ولكن العقل الإنسانى عند الطفل يبدأ كمجرد استعداد للمعرفة ثم ينمو هذا العقل الإنسانى بنمو المعرفة ونمو المدركات ؛ ولذلك فهناك أربع مراحل للنمو العقلى وتكوين تلك القوة النظرية الفطرية :

المرحلة الأولى : أن لا يكون لتلك القوة النظرية « العقل » شىء من المعلومات كالحال عند الصغير ، ليس عنده معلومات مطلقا ولكن فيه مجرد الاستعداد لتلك المعلومات ، وتسمى تلك القوة النظرية فى هذه المرحلة « بالعقل الهيولانى » وهذه القوة التى تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع الإنسانى وهى التى تفرق بين الإنسان وغيره من الحيوانات لا بعلم حاضر ولا بقوة قريبة من العلم بل مجرد الاستعداد له [3]، ويضرب ابن سينا لذلك مثلا قدرة الطفل الصغير على القراءة والكتابة قبل تعلمه القراءة الكتابة .

المرحلة الثانية : لتكوين العقل أو نموه ، أن ينتهى الصبى إلى حد التمييز ، فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة وإذا عرضت عليه الضرورات وجد نفسه مصدقا بها بعكس الصبى الذى فى المهد ، أى أن العقل الهيولانى قد حصل فيه التصديق يالمعقولات الأولى التى يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية .

والمعقولات الأولى - كما هو معروف - هى المقدمات التى يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتا ألبتة

---

(١) ابن سينا : الشفاء ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٩٥.

(٢) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ١٦٠.

(٣) الغزالى : منطق تهافت الفلاسفة ، المسمى معيار العلم ، نشر سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦١م ، ص ٢٨٨.

مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . والقوة النظرية عندما تدرك تلك المعقولات الأولى تسمى عند ابن سينا «عقلا بالملكة»(١).

المرحلة الثالثة : أن تكون المعقولات النظرية حاصلة فى ذهن الإنسان ولكنه غافل عنها ومع ذلك فإنه متى شاء أحضرها ، ويسمى العقل فى تلك المرحلة « عقلا بالفعل » ويوضح ابن سينا ذلك بقوله :« وهذا أن يكون قد حصل فيها (القوة النظرية) الصورة المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل بل كأنها عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها ، وعقل أنه عقلها ، ويسمى « عقلا بالفعل» لأنه عقل ، ويعقل متى شاء بلا تكلف ولا اكتساب » (٢) ويضرب ذلك مثلا بقوة الكاتب الذى استكمل الكتاب وإن كان فى حالة لا يكتب فيها . إن مثل هذا الكاتب لديه الاستعداد للكتابة وهو قد استكمل هذه الصناعة وامتلك آلاتها ولكنه مع ذلك منقطع عن الكتابة .

المرحلة الرابعة : أن تكون المعلومات حاضرة فى العقل ، وهو يطالعها ، ويداوم التأمل فيها ، وهذا هو العلم الموجود بالفعل ، الحاضر فى كل وقت . يقول ابن سينا فى حد هذا العقل :« وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، فيكون حينئذ عقلا مستفادا » (٣) .

والقوة النظرية أو العقل تطلق على كل مرحلة من تلك المراحل الأربع ، وتلك القوة النظرية تعقل بدون توسيط آلة جسدية بعكس الإدراك الحسى، فإذا كانت قوة النظر مثلا لا تدرك إلا مستعينة بآلة النظر وهى العين وكذلك سائر قوى الحواس ، فإن القوة النظرية ليس لها آلات جسدية على الإطلاق ، بل إن العقل فى نظر ابن سينا جوهر مستقل عن الآلات الجسدية فى الإنسان ، وله فى ذلك ثلاثة براهين قوية :

البرهان الأول : أن العقل لو كان يعقل مستعينا بآلات جسدية . لكان يجب ألا يعقل ذاته . وألا يعقل تلك الآلات الجسدية ، ولا أن يعقل أنها عقلت ، فإنه ليس بينه وبين تلك الآلات الجسدية آلة ، ولا بينه وبين أنها عقلت آلة ، ولكن العقل يدرك ذاته، ويدرك الآلات الجسدية ، وإذن إنما يدرك العقل بذاته لا بآلة » (٤) .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، نفس المكان .

(٣) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٦٩ .

البرهان الثانى : أن العقل لا يكل بدوام التأمل بل يزداد كمالا وقدرة على الإدراك بعكس دوام المحسوسات على آلة الحس فإنها تضعفها وربما أفسدتها كالضوء الدائم للبصر ، والرعد الشديد للسمع ، كما أن إدراك مثير قوى فى الحواس يضعف من إدراكها للمثير الضعيف فإن المبصر ضوءا عظيما لايبصر معه ولا عقيبه نورا ضعيفا والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه ولا عقيبه صوتا ضعيفا، ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة ، والأمر فى القوة العقلية بالعكس فإن إدامتها للإدراك وتصورها للأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها . أما الملال أو الكلال الذى يحدث للعقل أحيانا فإنما سببه استعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة الجسدية التى تكل فلا تخدم العقل ، ولولا ذلك لما حدث كلال للعقل قط [١] .

البرهان الثالث : أن البدن يضعف عند سن الأربعين ، أما القوة النظرية (العقل) فتزداد حدة وكمالا ، ولو كانت القوة النظرية متوقفة على الآلات الجسدية لكان من المحتم أن تضعف بضعف البدن . يقول ابن سينا عارضا لوجهة نظرة تلك : وأيضا فإن البدن تأخذ أجزاءه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف وذلك بدون الأربعين أو عند الأربعين، وهذه القوه النظرية « العقل » إنما تقوى بعد ذلك فى أكثر الأمر ، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما فى كل حال أن تضعف حينئذ[٢] .

فالعقل قوة مستقلة فى إدراكه عن يدن الإنسان وبه يباين الإنسان سائر الحيوان وهو موجود فى كل واحد من الناس طفلا كان أو بالغا ، مجنونا كان أو عاقلا ، مريضا كان أو سليما [٣]، والعقل هو وسيلة الإدراك العقلى ، كما أن قوة الحس هى وسائل إدراك المعرفة الحسية ولكن كيف يحدث الإدراك العقلى ؟

تكوين المدركات العقلية :

سبق القول أن ابن سينا يرى أن الإنسان يولد وعنده القدرة على الإدراك العقلى أو وعنده « القوة النظرية » على حد تعبيره ، وأن أول ما يحصل فى هذه القوة النظرية من المعقولات هو ما سماه « ببداية العقول أو الآراء العالية » وهو يعنى بها تلك المعانى المتحققة بغير حاجة إلى القياس وتعلم مثلا : أن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء

---

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٨٠ .

(٢) ابن سينا ، النجاة ، مرجع سابق ، نفس المكان .

(٣) ابن سينا : رسالة فى الفعل والانفعال ، ضمن « مجموع الرسائل » حيدر آباد ، الدكن مطبعة مجلس دائرة العثمانية ، ١٣٥٣هـ ، ص ٥ .

المساوية لشيء واحد متساوية إلخ [١] ، وهذه المعقولات الأولية فى منتهى الأهمية عند ابن سينا لأنها مقدمات للقياس الذى يوصل إلى « المعرفة العقلية » ولذا وقف ابن سينا عند هذه المعقولات الأولى يبحث عن مصدرها : من أين أتت تلك المعقولات الأولى إلى العقل ؟ هل أدركها من المحسوسات ثم جردها وحولها إلى معقولات ؟ أم أنها فطرية غير مكتسبة حصلت بفيض علوى عن طريق الإلهام ؟ أم أنها فطرية ومكتسبة معا؟

إن ابن سينا يرى أن تلك المعانى الكلية الأولية لوكانت مستفادة من استقراء الجزئيات الحسية أو تجريدها ، لما وثق بها الإنسان ثقة مطلقة ، ولما كانت كليات بالحقيقة، فهى لذلك فطرية يولد بها الإنسان ، وهذا سبب ثبوتها ، وثقة الإنسان فيها. وهى لا تقبل الشك أو الخطأ شأن غيرها من المدركات الحسية أو العقلية . يقول ابن سينا :« الجوهر العقلى تجده عند الأطفال خاليا عن كل صورة عقلية ثم نجد فيه المعقولات البديهية من غير تعلم ولا تروية . فلا يخلو إما أن يكون حصولها فيه بالحس والتجربة وإما أن يكون بفيض إلهى متصل .

ثم يتناول الفرض الأول ، وهو أن تكون تلك المعقولات البديهية قد اكتسبها العقل عن طريق الحس والتجربة . ويبين أنه غير ممكن فيقول :« لا يجوز أن يكون حصول هذه الصورة العقلية الأولى بالتجربة ، إذ التحربة لا تفيد حكما ضروريا ، إذ لا تؤمن بوجود شيء مخالف لحكم ما أدركته ، فإن التجربة ، وإن أردنا أن كل حيوان أدركناه يحرك هذا المضغ فكه الأسفل فلم تفدنا حكما يقينا أن جميع الحيوان هذا حاله. ولوكان عند صحيحا لما جاز أن يوجد التمساح يحرك فكه الأعلى عند مضغه ، فإذن ليس كل حكم وجدناه فى أشياء بالإدراك الحسى نافذ فى جميع ما أدركناه منها ولم ندرك ، بل يمكن أن يكون ما لم ندرك خلاف ما أدركناه فتصورنا أن الكل أعظم من الجزء ليس لأننا أحسسنا لكل جزء ، وكل هذا حاله إذ ذاك لا يؤمننا أن يكون كلّ وجزء خلاف هذا، وليس كذلك القول فى امتناع النقيض على شيء واحد وكون الأشياء المتساوية للشيء الواحد متساوية فى أنفسها ، وكذلك القول فى تصديقنا بالبراهين إذا صحت ، فإن اعتقاد صحتها ليس يصح بتعليم وإلا فذلك يتساوى إلى ما لا يتناهى ، ولا ذلك مستفاد من الحس لما ذكرناه فهذا إذن والأول مستفادان من فيض إلهى متصل بالنفس النطقية وتتصل بهذا النفس النطقية فتحصل فيها هذه الصورة العقلية » [٢] .

---

(١) ابن سينا : رسالة فى الفعل والانفعال ، نفس المرجع ، ص ٥ .

(٢) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسية ، نشر أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٧١هـ ، ص ١٧٦ .

وابن سينا يردد هذا المعنى فى كل مؤلفاته تارة ينشره ، وتارة ينظمه فى مثل قوله :

« وبعضها مقدمات العقل كالقول أن الجزء دون الكل

حصولها لعقلنا بالفطرة لا يمكن التشكيك فيه الفكرة » [(١)]

فالثقة الحاصلة فى تلك الكليات الأولى دليل عند ابن سينا على أنها ليست من اكتساب أنفسنا بل من جوهر خارج عنا وهو « العقل الفعال » الذى يصل بالنفس النطقية (العقل) فيخرجها من حد القوة إلى حد الفعل . يقول ابن سينا :« إن القوة الفطرية فى الإنسان أيضا تخرج من القوة إلى الفعل بإنارة جوهر هذا شأنه عليه « العقل الفعال »؛ وذلك لأن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيد الفعل لا بذاته وهذا الفعل الذى يفيده إياه هو صورة معقولاته فإذا هنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهر صور المعقولات »[(٢)] .

العقل الإنسانى إذن يتلقى تلك البديهيات من « العقل الفعال » ويستطيع العقل أن يرتب المقدمات معتمدا على تلك البديهيات ليحمل إلى نتائج جديدة يقينية ، تصير فيما بعد « بديهيات جديدة » يستخرج منها نتائج . وهكذا .

علاقة الإدراك الحسى بالإدراك العقلى :

هل الإدراك العقلى لا سبيل له إلا تلك البديهيات الأولية والتصرف فيها ؟ وهل المدركات الحسية لا تمد العقل بأية أحكام جديدة ؟ وبمعنى آخر ما علاقة الإدراك الحسى بالإدراك العقلى ؟ يقول ابن سينا :« إن وسائل الإدراك الحسى تعين النفس الناطقة (العقل) فى أشياء منها أن الحس يورد عليه الجزئيات (المدركات الحسية) فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة»:

« أحدها : انتزاع النفس الناطقة الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين فيه والذاتى وجوده والعرضى وجوده فيحدث « للنفس الناطقة » من ذلك مبادئ التصوير وذلك بمعاونة استعمالها للخيال والوهم » [(٣)].

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقين ، القاهرة ، مطبعة المؤيد ١٣٢٨هـ ، ص ١٤ .

(٢) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسية ، ص١٧٦ النجاة ، ص ١٩٢ ، ص ١٩٣ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ، مرجع سابق ، ص ١٨٢ .

والثاني : اتباع النفس (الناطقة) مناسبات بين هذه الكليات المفردة (التى استمدتها من المدركات الحسيـة) على مثل سلب وإيجاب فما كان التأليف فـيها بسلب أو إيجاب مبينا بنفسه أخذته ، وما كان ليس كذلك تركته إلى مصادفة الواسطة » [1] .

« والثالث : تحصيل المـقدمات التجريبـية ، وهو أن يوجد بالحس مـحمولا لازم الحكم لموضوع لزوم الإيجـاب أو السلب أو منافيا له ، ولـيس ذلك فى بعض الأحايين دون بعض ولا على المساواة بل دائما حتى تسكن النفس إلى أن يـتبين أن من طبيعة هذا المحمول أن تكون فيه هذه النسبة إلى هذا الموضوع - والتالى أن يلزم هذا المقدم أو ينافيه لذاته لا بالاتفـاق فيكون ذلك اعـتقادا حـاصلا من حس وقـياس - أمـا الحس فلأجل مشاهدة ذلك ، وأما القـياس فلأنه لو كان اتفاقيا لما وجد دائمـا أو فى أكثر الأمر وهذا كالحكم منا أن « السـقمونيا » (نبات يسـتخرج منه دواء مسـهل للبطن ومزيل لدوره » مسهل للصـفراء بطبيعته لإحـساسنا ذلك كثيرا وبقيـاسنا أنه لو كان لاعن الطبع بل عن الاتفاق لوجد فى بعض الأحايين »[2] .

«والرابع : الأخبار التى يقع التـصديق بها لشدة التواتر، فالنفس الإنسـانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق ثم إذا حصلتها رجعت إلى ذاتها » [3] .

فالعقل يستعين إذن بوسائل الإدراك الحـسى ولكن بطريقته الخاصة به وهى تجريد هذه المدركـات الحسـية عن عـلائق المادة وإدراك العـلاقات بين هذه المدركـات وتكوين بديهيات جـديدة تصلح أن تكون مقدمات لمعرفـة عقلية جديدة . وهناك فرق كـبير بين تناول العقل لـتلك المدركات الحسـية وبين تناول الحس لها. فـبينمـا تدرك الحواس تلك المدركات بلواحقها المادية الزائدة عليهـا من كم وكيف وأين وضع فإن العقل يجرد تلك المدركات من كل تلك اللواحق المـادية، فالصورة الإنسانيـة التى يدركها العـقل للإنسان تكون مجردة عن كل اللواحق المادية؛ وذلك لأن هذه الصورة الإنسانية غير مستوجة لأن يلحقها شيء من هذه اللواحق وإنما تعرض لها هذه اللواحق من جهة المادة التى تقارنها، فالحواس مادامت لا تدرك إلا المواد فهى لا تستطيع أن تدرك الصورة الإنسانية إلا ملحقا بهـا تلك الزوائد التى تلحق بالمادة ، أمـا العقل الذى يدرك المعـانى لا المواد فهـو الذى يستطيع أن يدرك هذه الصورة الإنسانية بعيدة كل البعد عن تلك اللواحق المادية [4] .

---

(١) (٢) (٣) ابن سينا ، النجاة ، مرجع سابق ، ص ١٨٢ .

(٤) ابن سينا ، النجاة ، مرجع سابق ، ص ١٦٨ - ص ١٦٩ .

دور المنطق فى المعرفة العقلية :

عرفنا أن المعرفة الحسية مصدرها الحواس الظاهرة والباطنة ، والمعرفة العقلية وسيلتها العقل ، والعقل يتصرف فى المعرفة الحسية ويستفيد بها على نحو ما ذكرنا ، ومن المدركات الكلية الأولى ، والتجريدات التى يحصل عليها العقل من المدركات الحسية تتكون مواد المعرفة العقلية . ولكن « كما أنه ليس من أى مادة اتفقت يصلح أن يتخذ بيت أو كرسى ولا بأى صورة اتفقت يمكن أن يتم من مادة البيت بيت ومن مادة الكرسى كرسى ، بل لكل شىء ما مادة تخصه ، وصورة بعينها تخصه كذلك لكل معلوم (نظرى) يعلم بالروية (العقل) مادة تخصه وصورة تخصه منها يصار إلى تحققه، ولكى تكون المعرفة العقلية معرفة صحيحة لابد لها من بناء معين وآلة تضبط هذه العملية وتتأكد من سلامة الفكر وسلامة القياس ووسيلة العقل لذلك المنطق .

« فالمنطق هو الصناعة النظرية التى تعرف العقل أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حدا ، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهانا، وتعرف أنه عن أى الصور والمواد يكون الحد الإقناعى الذى يسمى رسما وعن أى الصور والمواد يكون القياس الإقناعى الذى يسمى ما قوى منه وأوقع تصديقا شبيها باليقين جدليا ، وما ضعف منه وأوقع ظنا غالبا خطابيا ، وتعرف أنه على أى مادة يكون الحد الفاسد . وعن أى صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذى يسمى مغالطيا وسوفسطائيا ، وهو الذى يتراءى أنه برهانى أو جدلى ولا يكون كذلك ، وإنه على أى صورة ومادة يكون القياس الذى لا يوقع تصديقا البتة ، ولكن تخييلا يرغب النفس فى الشىء أو ينفرها ويقززها أو يبسطها ويقبضها وهو القياس الشعرى » [1] .

فالعقل هو وسيلة الإدراك النظرى وهو ينتقل من أمور حاضرة أو متصورة أو مصدق بها تصديقا علميا أو ظنيا أو وضعا وتسليما إلى الأمور غير حاضرة « وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيأة. وذلك الترتيب والهيأة قد يقعان على وجه الصواب ، وقد يقعان لا على وجه صواب وكثيرا ما يكون الوجه الذى ليس بصواب شبيها بالصواب أو موهما أنه شبيه به ، فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة فى ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة وأحوال تلك الأمور وعدد أصناف ترتيب الانتقالات فيه وهيأته جاريان على الاستقامة وأصناف ما ليس كذلك »[2] .

---

(١) النجاة ، مرجع سابق ، ص ٤ - ص ٥ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، طبعة ليدن ، ١٨٩٢ ، ص ٢ ، ص ٣.

ولأهمية المنطق فى اكتساب المعرفة العقلية أفرد له ابن سينا بحوثا مستفيضة فى كتبه تناول فيها مدلول الكلمة ، وعلاقة اللغة بالمنطق ، وأشكال القياس ، ومواده ، والاستقراء والبرهان . .إلخ ، كما جعله المادة الأولى فى مناهج تعليمه التى يجب أن يتقنها ويبدأ بها طلاب المعرفة العقلية .

نظرية ابن سينا الإشراقية فى المعرفة (*) :

كان لابن سينا فى أواخر حياته نظرة استشراقية فى المعرفة مؤداها أن هناك وسيلة أخرى للمعرفة غير العقل والمنطق ، وغير الحواس وقوة الحس الظاهرة والباطنة وتلك الوسيلة هى صفاء النفس وقوة الحدس التى يصل بها الإنسان إلى آخر المعقولات فى زمان قصير وذلك عن طريق الفيض والاتصال والإشراق . ووفق هذه النظرية الإشراقية فى المعرفة يرى ابن سينا أن المعرفة العقلية قد تحدث عن طريق التعليم بأن يأخذ المتعلم هذه المعلومات والمعارف من غيره وقد تحدث « بقوة الحدس » الذى هو فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط فى القياس » (1) .

ولسنا نرى كبير حاجة هنا إلى أن نعرض بتفصيل لتلك النظرة الاستشراقية فى المعرفة لعدم تأثيرها على فكر ابن سينا التربوى ، ولأننا نرى أنه إنما لجأ إليها ليفسر بعض الظواهر الدينية التى يدركها العقل بوسائله المختلفة مثل بقاء النفس بعد فناء البدن، ومعادها بعد ذلك وسعادتها وشقاوتها . وظاهرة النبوة والوحى ، وأما فى غير هذه الأمور الغيبية فطريق ابن سينا إلى ذلك هو «التعلم» وليس الحدس .

من كل ما سبق نخلص إلى ما يأتى :

أولا : أن ابن سينا يفرق بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى ، الإدراك الحسى وسيلته الحواس الباطنة والظاهرة ، وموضوعه المواد أو المحسوسات ، والإدراك العقلى وسيلته العقل مستعينا بالمنطق ، وموضوعه المعنويات أو المدركات غير الحسية .

(*) انظر تلك النظرية فى : « محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية » : لنلينو من كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية جمع عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٤٦م، ص ٢٤٩ ، وما بعدها ، مقدمة تهافت الفلاسفة للغزالى ، مرجع سابق ، ص ٣٨٣ ، ص٣٨٤، كشف الظنون لحاجى خليفة إستانبول ، وكالة المعارف ، ١٩٤٣ م مجلد ٢ ص ٦٧٦، حكمة الإشراف ، للشهرزورى ضمن مجموعة نشر هنرى كربين ، طهران ، ١٩٥٢ م ، ص٥. رسالة حى بن يقظان ، ورسالة الطير لابن سينا .

(1) النجاة ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ .

ثانيا : الإدراك الحسى لا يتم إلا بتوسط آلات جسدية ، أى أن الجسم بأعضائه له دخل فى اكتساب المعرفة الحسية ، أما الإدراك العقلى فهو مستقل عن الجسم وآلاته . والعقل جوهر مستقل فطرى فى كل إنسان ولكنه يقوم بالتعلم .

ثالثا : أن العقل يستعين بالمدركات الحسية بعد أن يجردها من علائق المادة فى تكوين بديهيات تصلح أن تكون مقدمات لمعرفة عقلية جديدة . والمنطق هو الآلة التى تعصم العقل من الوقوع فى الخطأ .

رابعا : نظرته إلى الأخلاق :

لنظرية الفيلسوف الأخلاقية علاقة وثيقة بفكره التربوى . وهل التربية فى أعظم جزء من أجزائها إلا تكوين شخصية تؤمن بمثل وأخلاقيات معينة ؟ ولهذا يهمنا هنا أن نعرف نظرة ابن سينا إلى الأخلاق . وما معنى الخلق عنده ؟ وما هى الفضائل التى يريد أن يكتسبها الفرد أو المتعلم ؟ وما هى الرذائل التى يسعى إلى إبعاد الفرد عنها ؟ وكيف تحدث تلك التربية الأخلاقية فى نظره ؟ وما هى وسائلها ؟

إذا رجعنا إلى كتابات ابن سينا فى هذا الموضوع فسوف تبرز لنا نظرته الخاصة به فى الخير والشر ، وتعاريفه الدقيقة لكل خلق من الأخلاق المقبولة أو المرذولة، وطريق تكوين العادة أو الطبع أو الخلق . وهو فى ذلك كله متأثر بالثقافات الأجنبية بجوار الأثر الإسلامى الأصيل [1] .

معنى الخلق :

الخلق فى نظر ابن سينا عبارة عن « ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية » [2] ، ومعنى ذلك أن الخلق ليس مجرد إتيان «السلوك الفاضل » ولكن تعود هذا السلوك الفاضل ، والإتيان به فى كل مناسبة من المناسبات ؛ لأن الفرد قد تعوده ولا يستطيع أن يأتى بعكسه أو ضده . ونحن لا نستطيع أن نطلق على إنسان صفة الصدق إلا إذا كانت عادته أن يصدق فى أقواله ، وهكذا سائر الأخلاق الفاضلة، ونحن أيضا لا نطلق صفة الكذب على إنسان إلا إذا كانت عادته أن يكذب فى أقواله ، وهكذا سائر الأخلاق المرذولة .

---

(١) انظر : محمد يوسف موسى ، مقال : « فى الأخلاق » مجلة الكتاب عدد أبريل ١٩٥٠م ، ص٤٥٥ – ص ٤٦٢ ، كتابه ، فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية ، القاهرة، مطبعة الرسالة ، ١٩٤٥م ، ص ٢٣ – ص ٤٦ .

(٢) ابن سينا ، النجاة ، مرجع سابق ، ص ٢٩٦ .

الأخلاق الفاضلة :

ما هى الأخلاق الفاضلة التى يريد ابن سينا أن يكتسبها الإنسان وتصبح له ملكة يصدر عنها فى أقواله وأعماله ؟ وبمعنى آخر : ما هى صورة الإنسان فى نظره من الناحية الأخلاقية ؟ وما هى المزايا الأخلاقية التى يجب أن يكون عليها ؟ يذكر لنا ابن سينا تلك الأخلاق الفاضلة ممثلة فى :

١- العفة : وبها يكون المرء معتدلا فى شهوات البدن من مأكل ومشرب ومنكح ولا ينقاد إلى تلك الشهوات بل يقهرها ويتصرف فيها بحسب الرأى الصحيح .

٢- القناعة : وهى أن يضبط نفسه عن الاشتغال بما يزيد عن كفايته وحاجته من المعاش والأقوات القيمة للأبدان ولا يتطلع إلى ما عند غيره من ذلك .

٣- السخاء : أن يبذل ما عنده من أموال فى أوجه الحاجة للآخرين ، وحسن المواساة بما يجوز أن يواسى به منها .

٤- الشجاعة : هى الإقدام على ما يجب من الأمور التى تحتاج إلى أن يعرض الإنسان نفسه لها متحملا فى سبيل ذلك المكاره مستهينا بالآلام الواصلة إليه منها .

٥- الصبر : هو أن يلزم نفسه احتمال ألم أو مكروه نزل به ويلزمه فى حكم العقل احتماله ، أو أن يتوقف الإنسان عن محبوب لنفسه مشتهى ويلزمه فى حكم العقل اجتنابه حتى لا يتناوله على غير وجهه.

٦- الحلم : هو الإمساك عن المبادرة إلى قضاء الغضب فيمن يجنى عليه جناية يصل مكروهها إليه . وقد يسمى ذلك كرما وصفحا وعفوا وتجاوزا واحتمالا وتثبيتا وكظم غيظ.

٧- رحب الباع : أن لا يدع قوة التجلد عند مرور الأحداث المهمة على الإنسان واختلاجها فى قلبه أن يحار ويدهش فيها بل يدعها إلى أن يستعمل الواجب فى معناها. وقد يسمى ذلك سعة الصدر أيضا .

٨- كتمان السر : أن يضبط الإنسان قوة الكلام عنده فلا يظهر ما فى ضميره مما يضر إظهاره وإبداؤه قبل وقته .

٩- العلم : هو أن يدرك الأشياء التى من شأن العقل الإنسانى أن يدركها ، إدراكا لا يلحقه فيها خطأ ولا زلل ، فإن كل ذلك بالحجج اليقينية والبراهين الحقيقية يسمى حكمة.

١٠- البيان : هو أن يحسن نقل ما يعنى إلى ضمير مخاطبه .

١١- الفطنة وجودة الحدس : هو أن يسرع هجومه على حقائق معانى ما تورده الحواس عليه .

١٢- إصابة الرأى : أن تجرى ملاحظته لعواقب الأمور التى يفكر فيها حتى تظهر له جهة الصواب .

١٣- الحزم : أن يتصرف التصرف السليم البعيد عن الضرر بدون تردد .

١٤- الصدق : هو أن يطابق ما يقوله لما فى ضميره .

١٥- الرحمة : هى الرقة على من يحل به مكروه أو ينزل به ألم .

١٦- الحياء : هو أن يرتدع عن الأمور التى يقبح تعاطيها والإقدام عليها لما ينتج من قبح الأحدوثة .

١٧- عظم الهمة : وهو أن لا يقتصر على بلوغ غاية من الأمور التى يزداد بها الإنسان فضيلة وشرفا حتى يسمو بنفسه إلى ما وراءها مما هو أعظم قدرا وأجل خطرا .

١٨- حسن العهد والمحافظة : هو أن يحافظ على الصلات والعلاقات بينه وبين أهله وأصدقائه.

١٩- التواضع : هو أن يمنع من التكبر على الناس بفضيلة فى نفسه جسمانية أو نفسانية متذكرا ما طبع عليه الإنسان من ضعف ونقص (١) .

هذه هى الفضائل التى يجب أن يتحلى بها إنسان ابن سينا حتى يصبح إنسانا فاضلا فى نظره ، وعليه أن يتعود تلك الفضائل حتى تصير « أخلاقا» له وعادات سلوكية يصدر عنها فى كل تصرفاته .

الأخلاق المرذولة :

وعكس هذه الأخلاق الفاضلة تكون الأخلاق المرذولة التى يريد ابن سينا أن يبتعد عنها الإنسان ، وأن يتخلص منها إذا وجدت عنده مثل : الحسد ، والحقد ، وسرعة

---

(١) ابن سينا : علم الأخلاق ، الرسالة السادسة من مجموع الرسائل القاهرة ، مطبعة كردستان العلمية ، ١٣٢٨هـ ، ص ١٩٣ - ١٩٧ ، ابن سينا « لمن تكون له المدحة » من كتاب المجموع أو الحكمة العروضية فى كتاب ريطوريقا ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية . ١٩٥٠ ، ص٥١-٥٤ .

الانتقام الموضوع بإزاء الحلم ، والبـذاءة والختار والرفث والشتيمة ، والغيبـة والنميمة ، والسعاية والكذب والجزع الموضوع بإزاء الصبـر وضيق الصدر وضيق الذراع وإذاعة السر الموضوع بإزاء رحب الباع ، والجهل الذى هو من أعظم الرذائل والنقائص المضادة للعلم الذى هو الفضـيلة العظمى من فضـائل القوة التمـيزية ، والعى الموضوع إزاء البـيان ، والغبـاوة التى هى بإزاء الفطنة وجودة الحدس والعـجز الموضوع بإزاء الحـزم ، والغدر والخيانة والقساوة التى هى بإزاء الرحمة . والوقاحـة وصغر الهمة ، وسوء العهد وسوء الرعاية والصلف والكبر والجور الذى بإزاء العدل .

الإنسان الفاضل :

متى يصـبح الإنسان فـاضلا ؟ ومتى يتـعود الخلق الفاضل ؟ للإجـابة على هـذا السؤال نجد غلبة النزعة الأفلاطونيـة على الفكر السينوى إذ يظهر لنا أخذه بنظرية القوى الثلاث للنفس [1] . « القوة الناطقة » التى بهـا يكون الفكر والتمييـز والنظر فى حقائق أمور ، « والقـوة الغضـبيـة » التى بها يكون الغـضب والنجدة والإقـدام على الأهوال والشـوق إلى التسلط والتـرفع وضروب الكرامـات و« القوة الشـهوية » التى بهـا تكون الشـهوة وطلب الغـذاء والشوق إلى الملاذ الـتى فى المآكل والمشارب والمناكح وضـروب اللذات الحسية . وهذه القوى الثلاث متباينة إذا قوى بعضها أضر بالآخر ، وربما أبطلت أحدهمـا فعل الأخرى ، والإنسـان الفاضل هو الذى تـغلب قوته النظرية على قـوتيه الغضبية والشهوية وتتحكم فيمـا تشتهى ولا يشتهى ، وفيما يغضب ولا يغضب ، ومع تعود القـوة الغضبيـة والشهوية أن تنقاد لأحكام العـقل يصبح الإنسان فـاضلا، أما إذا تغلبت قوى البدن الشـهوية والغضبية على القوة الناطقـة أذعن العقل لمطالب البدن ولم يعد إنسـانا فاضلا ، فالإنسان الـفاضل فى نظر ابن سينا هو الذى تذعن قواه الـشهوية والغضبية لـقواه الناطقة ، أو هو الإنسان الذى تستعلى قواه الناطقة علـى قواه الحيوانية الشهوية والغضبية[2] .

---

(١) راجع تلك النظرية فى : ابن مـسكويه ، تهذيـب الأخلاق وتطهـير الأعراق القـاهرة، مكتـبة صبيح، ١٩٥٩ م ص ١٦ - ١٨ .

(٢) ابن سينا : علم الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

الواجب:

بعد أن يحدد فيلسوف الأخلاق الخير الذى يجب أن يسعى إليه الإنسان ، والصورة المثالية للإنسان الفاضل فى نظره عليه أن ينير الطريق لهذا الإنسان لكى يوصله إلى ما ينبغى عليه أن يعمله هذا الإنسان حتى يصبح فاضلا . ووضع «برنامج» للإنسان يوصله إلى الحكمة أو الأخلاق الفاضلة هو ما يسمى فى كتب فلاسفة الأخلاق بمشكلة الواجب [(١)] ، ولا تخلو كتابات ابن سينا من الحديث عنه . وأول واجبات الإنسان إذا أراد أن يصبح إنسانا فاضلا أن يعرف عيوبه ويحدد أخطاءه لكى يستطيع بعد ذلك أن يعالج هذه العيوب ويعرف مصادر هذه الأخطاء وأن يستقصى فى معرفة هذه العيوب والأخطاء حتى يتخلص منها قبل أن يتعودها وتصبح خلقا دائما له . يقول ابن سينا : «ومن أوائل ما يلزم من رام سياسة نفسه أن يعلم أن له عقلا هو السايس ونفسا أمارة بالسوء كثيرة المعايب جمة المساوئ فى طبعها وأصل خلقها هى المسوسة ، وأن يعلم أن كل من رام إصلاح فاسد لزمه أن يعرف جميع فساد ذلك الفاسد معرفة مستقصاة حتى لا يغادر منه شىء ثم يأخذ فى إصلاحه وإلا كان ما يصلحه غير حريز ولا وثيق وكذلك من رام سياسة نفسه ورياضتها وإصلاح فاسدها لم يجز له أن يبتدئ فى ذلك حتى يعرف جميع مساوئ نفسه معرفة محيط فإنه إن أغفل بعض تلك المساوئ وهو يرى أنه قد عمها بالإصلاح كان كمن يدمل ظاهر الكلم وباطنه مشتمل على الداء»[(٢)].

ولما كانت الرذيلة فى الأصل هى سيطرة قوة الشهوة أو الغضب على قوة العقل وبالتالى الانحراف عن «فضيلة الوسط» فإن الفضيلة فى أن تعود السيطرة إلى القوة النظرية. ولما كان الإنسان قد لا يستطيع اكتشاف رذائله لخضوعه لهوى البدن فلابد له من صديق حكيم يبصره بذلك . يقول ابن سينا :«ولما كانت معرفة الإنسان نفسه غير موثوق بها لما فى طباع الإنسان من الغباوة عن مساويه وكثرة مسامحته نفسه عند محاسبتها ولأن عقله غير سالم من ممازجة الهوى إياه عند نظره فى أحوال نفسه كان غير مستغن فى البحث عن أحواله والفحص عن مساويه ومحاسنه عن معونة الأخ اللبيب الواد الذى يكون منه بمنزلة المرآة فيريه حسن أحواله حسنا وسيئها سيئا »[(٣)] .

---

(١) أندريه كرسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة عبد الحليم محمود ، أبو بكر زكرى ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٢ ، ص ٣٦.

(٢) ابن سينا ، كتاب السياسة ، نشر لويس معلوف ، بمجلة المشرق عام ١٩٠٦م ، مرجع سابق ، ص ٩٧٢.

(٣) كتاب السياسة ، مرجع سابق ، ص ٩٧٢ - ص ٩٧٣.

فلكى يكون الإنسان فاضلا ، وحتى لا يخضع لهوى النفس الشهوية أو الغضبية عليه أن يلجأ إلى صديق يعرفه بعيوب نفسه وانحرافه عن الفضيلة ، وعليه أيضا أن يفتح عينيه على عيوب الناس ، وما يذم الناس عليه فيتركه ويبتعد عنه وما يمدحون عليه من مكارم الأخلاق فيحاول أن يكتسبه ويكون له خلقا ، يقول ابن سينا : « وينبغى لمن عنى بتعريف مناقبه ومثالبه أن يفحص عن أخلاق الناس ويفتقد شيمهم وخلائقهم ، ويتبصر مناقبهم ومثالبهم فيقيسها بما عنده منها ويعلم أنه مثلهم وأنهم أمثاله ، فإن الناس أشباه بل هم سواء كأسنان المشط . فإذا رأى المنقبة الحسنة فليعلم أن فيه مثلها إما ظاهرة وإما مغمورة ، فإن كانت ظاهرة فليرعها وليواظب عليها حتى لا تبيد ولا تضمحل ، وإن كانت مغمورة فليثرها وليحيها وليحافظ على استدعائها فإنها تجيب بأهون سعى وأسرع وقت . وإذا رأى المثلبة والعادة السيئة والخلق اللئيم فليعلم أن ميلها راهن لديه إما باد وإما كامن فإن كان باديا فليقمعه وليمته بقلة استعماله وشدة نسيانه ، وإن كان كامنا فليحرسه لئلا يظهر »[1] .

وحتى يتعود الإنسان الخلق الفاضل لابد أن يحكم عقله جيدا فى كل سلوكه، وأن يعاقب نفسه إذا انحرفت عن الفضيلة أن يثيبها ويشجعها إذا سارت فى طريق الفضائل وذلك حتى تنزجر النفس عن الشر وتقبل على الخير وتحبه ويصبح ملكة لها وخلقا أصيلا ، يقول ابن سينا : « وينبغى للإنسان أن يعد لنفسه ثوابا وعقابا ويسوسها به ، فإذا أحسنت طاعتها وسلس انقيادها لما يسومها من قبول الفضائل وترك الرذائل، وإذا أتت بخلق كريم أو منقبة شريفة أثابها بإكثار حمدها وجلب السرور لها ، وتمكينها من بعض لذاتها ، وإذا ساءت طاعتها وامتنع انقيادها ، وجمحت فلم يسلس عنانها وآثرت الرذائل على الفضائل وأتت بخلق لئيم أو فعل ذميم عاقبها بإكثار ذمها ولومها وجلب عليها شدة الندامة ومنعها لذتها حتى تلين له »[2] .

كما أنه على الإنسان إن صادف نفسه على خلق مرذول أن يعرف الخلق المضاد لهذا الخلق ويلزم نفسه بالمبالغة فى هذا الخلق الفاضل ، ولا يزال يعود نفسه على تلك المبالغة حتى يستطيع أن يحصل لنفسه فضيلة الوسط .

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٠٣٩ .

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٣٩ .

الأخلاق مكتسبة :

وابن سينا يرى أن الفضائل مكتسبة للإنسان ، وهو يستطيع أن ينتقل من خلق إلى خلق أو يكتسب من الفضائل ما لم يكن له ، ومرد ذلك كله إلى عقله ومقدار سيطرة قواه الفطرية على قوتيه الشهوية والغضبية ، يقول ابن سينا[1] : « إن كل إنسان مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة وتلك القوة بعينها تفعل الأفعال القبيحة ، والأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هى مكتسبة، ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل جاز أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق ، والذى يحصل به الإنسان نفسه الخلق ويكتسب به متى لم يكن له خلق أو ينقل نفسه عن خلق صادف نفسه عليه هو العادة ، وأعنى بالعادة تكرير فعل الشىء الواحد مرارا كثيرة أزمانا طويلة فى أوقات متقاربة »[2] .

ومما سبق نرى أن الأخلاق الفاضلة أو الشريرة أمور مكتسبة ، وفى استطاعة الإنسان أن يغير من أخلاقه حسبما أراد ، والمرجع فى ذلك كله إلى العقل ، ومتى عرف الإنسان كيف يطيع أوامر العقل أمكنه أن يكون مؤدبا أو فاضلا ، والعقل هو الذى يحدد السلوك الفاضل ، والمعيار الذى يحدد به العقل ذلك هو :« المتوسطات من ناحية والعدالة من ناحية أخرى » [3] .

أما المتوسطات فيعرفها العقل بالنسبة إلى كل فضيلة على حدة ما دامت الفضيلة وسطا بين رذيلتين ، وأما العدالة فيعرفها العقل من الانسجام القائم بين هذه الفضائل فلا تطغى فضيلة على غيرها بل يكون الإنسان عادلا فى أخلاقه كلها لا يتطرف فى فضيلة على حساب غيرها من الفضائل .

ويلاحظ هنا أنه إذا كان عماد القيم الروحية والأخلاقية فى القرآن والسنة هو تحقق الوازع الدينى العميق فى نفس الإنسان[4] ، فإن عماد القيم الخلقية عند ابن سينا هو تحقق سيطرة العقل على القوى الشهوية والغضبية فى الإنسان ، ومن الواضح أن

---

(١) ابن سينا : علم الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ٢٠١.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٧ - ص ١٩٨ .

(٣) تيسير شيخ الأرض : ابن سينا ، بيروت ، دار الشرق الجديد ، ١٩٦٢م ، ص ١٦٨ .

(٤) أحمد الشرباصى : « القيم الروحية وأثرها فى تكوين الشخصية العربية » ، مقال ضمن كتاب: أسس التربية فى الوطن العربى ، القاهرة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، ١٩٦١م ، ص٣٢٩.

الأخلاق « لا يكفى فى فهمها قبول العقل وإنما يجب أن تتغلغل إلى القلب بحيث يصبح « الحس الخلقى » جارحة وجدانية فى الإنسان » (١) .

وإذا كانت تلك هى نظرة ابن سينا إلى الأخلاق فلقد كان يدرك فى الواقع أنها نظرة الحكماء أو الفلاسفة أو على الأقل الخاصة من الناس ، أما العامة فهو لا يتجه إليهم بتلك النظرية الأخلاقية ، إذ إنهم لا يتحركون بإقناع العقل واحترامه بل بالرهبة والخوف من العقوبات والزواجر الدنيوية والأخروية (٢) .

ولما كانت الأخلاق فى نظر ابن سينا أمرا مكتسبا غير موروث وكان فى قدرة الإنسان أن يكتسب من الأخلاق ما يشاء عن طريق « التعود » أو « التقليد » أو «الخوف» أو « الحكمة » فقد رأى ابن سينا أن تبدأ عملية اكتساب الأخلاق منذ « ميلاد الطفل» لأن ما يتعرض له الطفل عقب الولادة وفى مرحلة الطفولة المبكرة من متاعب وآلام تؤثر على نفسيته وعلى مزاجه ومن ثم على أخلاقه ، ولذا اهتم ابن سينا بمرحلة الطفولة المبكرة وكل ما يتعلق بها ، كما اهتم بأخلاق المرضعة وآدابها ، وأخلاق المعلم وآدابه، ورفاق الطفل فى المكتب أو حلقة الدرس إذ رأى أن الصبى يستمد أخلاقه من البيئة المحيطة به عن طريق الاقتداء والتعود فى تلك المرحلة. وهو لا يرى بأسا من اللجوء إلى العقاب فى سبيل تعويد الأطفال عادات أخلاقية معينة ، ويطالب باتخاذ الشعر وسيلة لتعليم الأطفال مكارم الأخلاق ، كما يرى ضرورة أخذ الصبى منذ الصغر بآداب الدين وأخلاقياته .

تعقيب

كانت تلك هى فلسفة ابن سينا فى الإنسان والمعرفة والأخلاق والمجتمع ، وهى فلسفة جمعت بين وجهة النظر الإسلامية الصافية ، ووجهة النظر الفلسفية السائدة فى عصره، وعناصرها الإسلامية الصافية لا يمكن إنكارها ، وكذلك عناصرها الفلسفية التى يغلب عليها الطابع اليونانى لا يمكن تجاهلها ، ولكن السؤال ذو المغزى هنا : هل كان بإمكان ابن سينا أن يصوغ تلك الفلسفة بدون أن ينتمى ثقافيا إلى ثقافة الإسلام، والإجابة القاطعة: لا . فلولا ثقافة ابن سينا الإسلامية ما استطاع أن يصوغ فلسفته فى الإنسان والمهانة والأخلاق والمجتمع على النحو الذى بيناه فى الصفحات السابقة .

(١) زكى مبارك : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، القاهرة ، مطبعة الرسالة ، ١٣٥٧هـ، ج ٢ ، ص ٣٧١.

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٥٦٥ .

إلا أنه لا ينبغى أن نتجاهل أيضا العناصر الفلسفية اليونانية فى تلك الفلسفة، وحتى تزداد الصورة وضوحا سوف نعطى هنا أهم الملامح العامة للنظرة الإسلامية إلى الكون والإنسان والمعرفة والأخلاق والمجتمع ، وهى مجرد ملامح عامة ، يقتضى التفصيل فيها دراسات أكثر عمقا ، وحسبنا أن نومئ هنا إيحاءات مجملة إلى بعض ملامح تلك النظرة.

أولا : نظرة الإسلام إلى الكون :

إن المراد بالكون أو العالم أو الطبيعة هو كل ما عدا الله تعالى من أفلاك وسموات وأرضين وكواكب ونجوم وجبال وسهول وأنهار ووديان ونبات وحيوان وإنسان وجواهر وأجسام وأعراض ومخلوقات مادية وغير مادية ، ويتحدث القرآن عن هذا الكون أو العالم بجميع مظاهره ومحتوياته كأشياء متغيرة وفى حركة ذاتية مستمرة حسب السنن والغايات المرسومة لها من خالقها سبحانه وتعالى . ويظهر الكون من خلال القرآن وكأنه يسير فى حركة حسب سنن ونواميس معينة عامة وثيقة وحسب علاقات منتظمة تدل على وحدة التدبير والنظام ، بحيث تدعو المسلم إلى أن يهتدى بعقله وقلبه معا إلى أنه أمام تناسق مطلق وجمال معجز وتدبير مميز يزيده معرفة بالخالق المدبر الله سبحانه وتعالى . ومن ذلك قوله تعالى : ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [يس] وقوله تعالى : ﴿الَّذى خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾﴾ [الملك]. وكقوله تعالى : ﴿ لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون ﴾[يس: ٤٠] وقوله تعالى : ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ [الأحزاب] . . . إلخ .

والكون أو العالم أو الطبيعة ليست عدوا للإنسان أو عقبة فى سبيل تقدمه بل إنها خلقت من أجله ، سخرها الله لتكون من أسباب تقدم الإنسان ونفعه ومجالا لنظره العقلى ومتعته الفنية والروحية ، وذلك إذا ما استطاع الإنسان أن يكتشف قوانينها وكنوزها وأن يستجلى جمالها وروعتها ودلالتها على وجود وعظمة خالقها، وإذا ما عرف كيف ينتفع بخيراتها وكيف يتصرف فيها بحكمة لخيره وخير الإنسانية قاطبة ، يقول تعالى : ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ

لآيات لقوم يعقلون ﴿١٢﴾ وما ذرأ لكم في الأرض مختلفا ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون ﴿١٣﴾ وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ﴿١٤﴾ وألقى فى الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون ﴿١٥﴾ وعلامات وبالنجم هم يهتدون ﴿١٦﴾ أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ﴿١٧﴾ وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم ﴿١٨﴾ ﴾ [النحل] وقوله تعالى : ﴿وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون ﴿٩٧﴾ ﴾ [الأنعام] وقوله تعالى : ﴿هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون ﴿٥﴾ ﴾ [يونس].

وهذا الكون أو العالم أو الطبيعة محدث غير قديم خلقه الله سبحانه وتعالى من عدم، وهو يرعاه ويحفظه ويحركه ويجدد خلقه باستمرار ويصرف أمره . والله واحد لا شريك له ، خالق كل شىء قدير على كل شىء ، له المثل الأعلى والصفات الحسنى : تجتمع له صفات القوة والقدرة وصفات العلم والإرادة وصفات الرحمة والغفران وصفات العدل والإحسان وصفات الكمال جمعاء . والوحدانية كما يقررها الإسلام شاملة لوحدانية الرب ، فلا خالق ولا مدبر ولا متصرف إلا الله ، ولوحدانية الألوهية فلا مقصود ولا معبود ولا مستعان سواه . والله منزه عن عوارض الشرك والمشابهة ليس له مثيل فى الحس ولا فى الضمير ﴿ **ليس كمثله شىء** ﴾ . وبهذا التنزيه الكامل لمقام الألوهية يكون مفهوم الله فى الإسلام أرقى المفاهيم التى عرفتها البشرية فى مراحل تطورها وعصورها المختلفة ، فالمفهوم الإسلامى للإله جل شأنه بعيد عن تأليه قوى الطبيعة والذى لجأت إليه الشعوب البدائية والعرب فى جاهليتهم ، وعن التشبيه الذى انتهت إليه اليهودية بعد تحريفها ، وعن التعدد الذى لجأ إليه الهندوس واليونان والرومان والمصريون القدماء . وعن الغموض فى المفهوم المسيحى الذى يجعل المسيح عليه السلام أقنوما من أقانيم الألوهية وابنا لله ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

ثانيا : نظرة الإسلام إلى الإنسان :

الإنسان فى الإسلام هو أفضل ما فى هذا الكون من عناصر وموجودات ومخلوقات ، ميزه الله على غيره من المخلوقات بكثير من الخصائص والمميزات . فقد خلقه الله مزودا بالاستعداد لكسب المعارف والمهارات المختلفة وللاختراع والإبداع والقيام بالعمليات العقلية المتعددة ، قادرا على وضع الأسماء والمصطلحات لكل جديد فى كل

عصر وجيل ، قادرا على ضبط غرائزه ودوافعه وكبح جماح شهواته ونزواته ، وبذلك كله استحق تكريمه وتفضيله على غيره من المخلوقات واستخلافه فى الأرض لتعميرها وتحمله أمانة التكاليف وحرية ومسئولية الاختيار والمحافظة على القيم . يقول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴿٧٠﴾ ﴾ [الإسراء] ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾ [البقرة] ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [البقرة] . فتكريم الإنسان وتفضيله على غيره من المخلوقات لا يرجعان فى الإسلام إلى جنسه أو لونه أو شكله أو ماله أو منصبه أو طيب أصله وإنما يرجعان إلى ما خصه الله به من خصائص ذاتية وإلى قدر ما يتحلى به من تقوى القلب وحسن الخلق ؛ ذلك لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾ [الحجرات] ولقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٥﴾ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾ ﴾ [التين]. ولقوله ﷺ : « لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى » .

وللإنسان فى الإسلام أبعاد ثلاثة هى : الجسم والعقل والروح ، وبقدر ما يكون بينها من توافق وانسجام يكون تكامل شخصية الإنسان ويكون تقدمه وسعادته، وأى انحراف عن ذلك التوافق والانجسام لن ينشأ عنه إلا الضرر بالنسبة للفرد والمجتمع معا. والإسلام باعتباره دين الفطرة والتوازن والاعتدال فى كل شىء يحرص على النمو المتكامل المتناسق للمسلم جسميا وعقليا وروحيا ، كما أن الإسلام يعترف بدور كل من عاملى الوراثة والبيئة فى تكوين شخصية الفرد ، لذلك قال تعالى : ﴿ وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ﴾ . [البقرة] وقال ﷺ : « تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس » . وقال: « إياكم وخضراء الدمن » وخضراء الدمن هى المرأة الحسناء فى المنبت السوء . . إلخ . ومن ناحية أخرى حرص الإسلام على خلق بيئة إسلامية صالحة للطفل فى منزله وجيرانه ومؤسسات المجتمع الإسلامى المختلفة، كذلك يعترف الإسلام بالفروق الفردية بين الأفراد لاختلاف العوامل الوراثية والبيئية التى يخضعون

لتأثيرها منذ بداية تكوينهم ، يشير إلى ذلك مثل قوله تعالى : ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾﴾ [البقرة] . وقوله تعالى : ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٨٦﴾﴾ [البقرة]، وقوله تعالى : ﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَلآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً ﴿٢١﴾﴾ [الإسراء] .

ثالثا : نظرة الإسلام إلى المجتمع :

ينظر الإسلام إلى المجتمع الإسلامى ، كمجتمع صاحب رسالة ودعوة فى الداخل والخارج ، ومن ثم فهو مجتمع له خصائصه ومميزاته التى تميزه عن بقية المجتمعات الإنسانية ، أو المجتمع القدوة أو المجتمع الوسط ، قال تعالى : ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة]. إنه ذلك المجتمع الذى يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة وخلقا وسلوكا وشريعة ونظاما . هو المجتمع الذى يوحد فيه الله ويفرد بالعبادة ، وتكون الحاكمية فيه لله وحده . قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴿٥٩﴾﴾ [النساء]. ويعلى المجتمع الإسلامى من شأن الدين والأخلاق والعلم وكرامة الإنسان والفرد والأسرة ويواكب فيه التغير والتطور المستمرين فى الحياة . قال تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال] ، ويقول ﷺ : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

والمجتمع الإسلامى مجتمع يقدر العلم والمال ويجعل للمال وظيفة اجتماعية ، وتقدر فيه القوة وتحاط بسياج الدين والأخلاق والعواطف الإنسانية النبيلة ، يقول ﷺ : « ما أكل ابن آدم طعاما قط خيرا من عمل يده ، وإن نبى الله داود كان يأكل من عمل

يده » ، ويقول تعالى : ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال] ويقول ﷺ : « المسلم القوى خير وأحب إلى الله من المسلم الضعيف » . إنه مجتمع يتميز بالملامح الرئيسية الآتية :

١- عقائد راسخة قوية ذات أثر فى حياة الفرد والجماعة تتمثل فى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر .

٢- عبادات إسلامية تصل الإنسان بربه وتزيده قدرة على مواصلة معارك الإيمان ضد أعداء الحق فى الداخل والخارج .

٣- أخلاق إسلامية رائعة لتسمو بالمسلم وتشرفه وتسمو بالمجتمع الإسلامى وتجعله النموذج الأخلاقى أو القدوة لغيره من المجتمعات .

٤- نظام سياسى يقوم على الاحتكام لشريعة الله حكومة وشعبا وعلى كرامة الفرد والأخذ بمبادئ العدل والشورى الإسلامية .

٥- نظام فى العلاقات يقوم على احترام حقوق الإنسان وعلى عدم العدوان والتعاون فى كل خير ، مع رفض الذلة من أنفسنا أو التفريط فى حقوقنا ودعوتنا .

٦- نظام اقتصادى يقوم على أن المال مال الله وأن البشر مستخلفون فيه ، ولذا فلابد من مراعاة مصادر الكسب ومصادر الإنفاق وإخراج الزكاة وتأدية حقوق الفقراء والتكافل بين أفراد المجتمع واستغلال كل مصادر الثروات فى صالح الإسلام والمسلمين .

٧- نظام اجتماعى يقوم على العدل والمساواة بين الأفراد بدون تفرقة على أساس من الجنس أو اللون أو الدين أو المركز الاجتماعى والاقتصادى ، ويكون التأكيد على الجانب الأخلاقى وتوفير عنصر التقوى وعدم خضوع الإنسان لأى كائن آخر ، إنسانا أو آلة أو طبيعة .

٨- نظام تعليمى يقوم على أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ، وأن العلم هو الطريق الموصل إلى الله ، وإلى هداية الإنسان وسموه بحيث يكون أهلا «لخلافة الله فى أرضه» وأن طلب العلم من المهد إلى اللحد .

رابعا : نظرة الإسلام إلى المعرفة :

اهتم الإسلام بالمعرفة اهتماما بالغا، بحيث ورد العلم ومشتقاته فى نحو تسعمائة موضع من القرآن الكريم ، الأمر الذى لم يكن لغيره من الحقائق التى ورد لها ذكر فى كتاب الله ، ويكفى تنويها بالعلم ورفعا لقدره وقدر أهله أن كان صفة من صفات الله سبحانه وتعالى ، فهو جل شأنه : عالم وعليم . . . وعلام ، والإنسان يولد بدون علم أو معرفة،إذ يقول الله تعالى : ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل : ٧٨] ، وهو يكتسب علومه ومعارفه عن طريق الحواس الخمس ، يقول تعالى : ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾﴾ [الأنعام] وقوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ الَّذِى أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الملك] ، ويقول تعالى : ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف] .

ويكتسب الإنسان معارفه أيضا عن طريق العقل الذى ورد ذكره فى القرآن فى مواضع عديدة ، كقوله تعالى : ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة] ، وقوله تعالى : ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنفال] وقوله تعالى : ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِى آدَمَ أَن لاَّ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ اعْبُدُونِى هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلاًّ كَثِيراً أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [يس] . وبجوار الحواس والعقل هناك الحدس والإلهام كمصادر أخرى للمعرفة لمن صفت نفوسهم وطهرت قلوبهم وأصبحت مستعدة لتلقى الفيض الإلهى والعلم الإشراقى أو العلم اللدنى ، وأعلى مراتب هذه المصادر الثلاثة الأخيرة هو الوحى الذى اختص الله به أنبياءه ورسله ليرشدهم ويرشد من بعثوا إليهم عن طريقه إلى الصراط المستقيم ، يقول تعالى : ﴿وجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُون بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ

الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ ﴿٧٣﴾ [الأنبياء] والضمير فى ﴿وجعلْنَاهُمْ﴾ يعود إلى الأنبياء والرسل . ويقول تعالى : ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ ﴾[الشعراء].

والإنسان مطالب فى الإسلام أن يدقق فى مصادر معرفته ، ومدى صدقها دون الاتكال على التقليد أو الأخذ من الغير بدون تدبر ، يقول تعالى : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ ﴾ [البقرة] ، كذلك عليه ألا يرضى بمجرد الظن والحدس والتخمين بل يحاول الوصول إلى العلم اليقينى ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، يقول تعالى : ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ [يونس]، ويقول تعالى : ﴿وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ ﴿٦٦﴾ ﴾ [يونس].

والعلم النافع فى الإسلام هو ما أدى إلى نفع وتقدم الإنسان والمجتمع ، إذ لا خير فى معرفة لا تؤدى إلى عمل نافع ، يقول تعالى : ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥﴾ ﴾ [الجمعة] ، إنه العلم النافع فى عمارة الدنيا والآخرة وصلاح الإنسان والمجتمع .

خامسا : نظرة الإسلام إلى الأخلاق :

احتفى الإسلام بالجانب الأخلاقى فى الإنسان والمجتمع بحيث ورد فى القرآن الكريم ألف وخمسمائة وأربع آيات تتصل بالأخلاق سواء فى جانبها النظرى أم فى جانبها العملى ، وهذا المقدار يمثل ما يقرب من ربع آيات القرآن الكريم ، ويكفى أن الله أثنى على نبيه محمد ﷺ بقوله : ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾ [القلم] ، وأن الرسول أكد هذا الجانب الأخلاقى بقوله : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

والأخلاق فى الإسلام أخلاق عملية يرتبط فيها القول بالعمل والنظرية بالتطبيق يقول تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [الصف] ، ويقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الكهف] ، والإنسان مسئول عن أخلاقه فى الدنيا

والآخرة، يقول تعالى : ﴿ كُلُّ امرئ بما كسب رهين ﴿٢١﴾ ﴾ [الطور] ، ﴿ الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نفسٍ بما كسبتْ لا ظُلْم اليوم إنَّ اللَّه سريعُ الحساب ﴿١٧﴾ ﴾ [غافر] ﴿ وإذا أردْنا أن نُّهْلك قرْيَةً أمرنا مُتْرفيها ففسقُوا فيها فحقَّ عليْها القوْلُ فدمَّرْناها تدْميراً ﴿١٦﴾ ﴾ [الإسراء] ، ويصور القرآن الكريم كيف أن الإنسان مطالب بأن يجاهد نفسه لكى يرتقى أخلاقيا ، وكيف أن هناك حالات أخلاقية مختلفة للإنسان ، فهناك من يخلد إلى الأرض ويتبع شهواته، وهذا ما عبر عنه القرآن بقوله تعالى : ﴿ إنَّا جَعَلْنَا الشَّياطين أوْلياءَ للَّذين لا يُؤْمنُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ [الأعراف] . وهناك من ينتصر انتصارا كاملا على نفسه ولا يصبح للشيطان عليه سبيل، وفى هذا جاء قوله تعالى : ﴿ إنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾ ﴾ [الحجر] و ﴿ لك ﴾ وتعنى الشيطان، وبين هؤلاء وأولئك قوم يخلطون عملا صالحا وآخر سيئا يقوله تعالى : ﴿ وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠٢﴾ ﴾ [التوبة] ، فالمسلم مطالب أن يكمل نفسه أخلاقيا حتى يصبح من الفائزين برضوان الله ، وفى هذا يقول تعالى : ﴿ وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إنَّ الإنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إلاَّ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾ ﴾ [العصر]. ويقول تعالى : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾ ﴾ [الفجر].

الفصل الثالث

آراء ابن سينا التربوية

تمهيد :

تقوم آراء ابن سينا التربوية على أساس نظراته السابقة للإنسان والمجتمع والمعرفة والأخلاق ، وسنلمس خلال صفحات هذا الفصل أن آراء ابن سينا التربوية لا تخلو من طرافة ولفتات ذكية بارعة كنا نظن أنها من نتاج فكرنا التربوى الحديث فإذا بابن سينا يحدثنا عنها فى إسهاب ودقة كاملة مثل حديثه الطويل عن الطفولة المبكرة وكل ما يتصل بها من رضاع وفطام وتربية صحية وأخلاقية وذوقية ومثل حديثه عن الميول والقدرات والتوجيه التربوى والمهنى وفق ذلك كله .

كما أننا سنحس من خلال قراءة هذا الفصل أن أمور التربية فى العالم الإسلامى خلال العصور الوسطى لم تكن مرتجلة وإنما كانت تربية لها أهدافها ومناهجها ومراحلها وأساليبها التربوية ، وإذا كنا نقرأ عن الحركة العلمية الزاهرة فى تلك العصور الإسلامية الناهضة ونكاد نعجب من هذا التراث الهائل الذى خلفه علماء هذه العصور فليس لنا أن نظن أن هذا الإنتاج الضخم وهذا العدد الهائل من العلماء والأدباء قد تربوا بدون مناهج وبدون إجراءات تربوية ، بل إن الواجب علينا أن نبحث عن « تلك التربية الإسلامية» التى أنتجت لنا هذا التراث الخالد .

وسنلقى فى هذا الفصل ضوءا على نموذج من هذا الفكر التربوى فى القرن الرابع الهجرى ممثلا فى آراء ابن سينا التربوية .

أولا : أهداف التربية :

عنى الباحثون فى التربية الإسلامية بالحديث عن أهدافها على وجه العموم ، دون تفرقة بين عصر وعصر ، وبين مفكر وآخر ، فالأستاذ خليل طوطح مثلا يرى بناء على ذلك أن التعليم عند المسلمين كان يرمى إلى أربعة أغراض : غرض دينى يقصد إلى تعليم الناس آداب الشريعة والفقه فى الدين والتأدب بآداب القرآن والسنة ، وغرض اجتماعى يهدف إلى نيل المكانة فى المجتمع إذ العلم شرف لصاحبه يرفع قدره بين الناس درجات ودرجات ، وغرض عقلى بحت بقصد دراسة العلم لذات العلم لما فى ذلك من متعة عقلية ولذة روحية لا تقدر بغيرها من الملذات ، وغرض مادى أو نفعى لكسب الرزق[1] ، ويضيف محمد فوزى العنتيل لتلك الأغراض العامة غرضا خامسا وهو

---

(١) خليل طوطح : التربية عند العرب ، القدس ، المطبعة التجارية ، ١٩٣٥م ص ٩٩ - ص١٠٥ ، أيضا : محمد عبد الرحيم غنيمه : تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى ، تطوان ، دار الطباعة المغربية ، ١٩٥٣م ، ص ١٣٣ - ١٤١ .

الغرض الحزبى أو السياسى ويستدل على ذلك بما فعله الفاطميون من إنشاء الأزهر للدعاية للمذهب الفاطمى ثم الحركة التربوية المناهضة لذلك على يد صلاح الدين الأيوبى إذ قام بإنشاء مدرسة للشافعية وأخرى للمالكية لتأييد المذهب السنى ، وقد فعل مثل ذلك نظام الملك الذى هدف من فتح المدارس الكثيرة إلى تأييد المذهب السني[1] .

وعندما نتأمل تلك الأغراض العامة نرى أنها مستمدة من شتى الكتب العربية وعلى مختلف العصور مثل (تعليم المتعلم) للزرنوجى ، (جامع بيان العلم) لابن عبدالبر ، (إحياء علوم الدين) للغزالى ، (كشف الظنون) لحاجى خليفة ، و(مفتاح السعادة) لطاش كبرى زادة ، ورسائل إخوان الصفا ، ومؤلفات ابن سينا ، أى أنها تمثل الاتجاهات الفكرية المختلفة التى سادت الفكر الإسلامى على مر العصور ، كما أنها تمثل أيضا العصور الإسلامية المختلفة وكأنها امتداد واحد اتحدت ظروفه والقوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تشكل فكره التربوى .

ورغم أننا نقدر لهؤلاء الباحثين الذين أناروا لنا الطريق اهتمامهم بالتربية الإسلامية، إلا أننا نفضل أن تدرس تلك التربية الإسلامية كاتجاهات تربوية ، اتجاه فلسفى وآخر صوفى ، وثالث سنى وهكذا أو تدرس التربية الإسلامية عند كل فيلسوف أو مفكر على حدة ، أو تقسم تلك التربية إلى فترات زمنية وحضارية وتدرس كل فترة على حدة ، وسوف نرى عندما نتناول أهداف ابن سينا التربوية أن تلك الأهداف مستمدة من مذهب صاحبها الفكرى ومن نظرته إلى الإنسان والمجتمع والمعرفة والأخلاق، ومن ظروف عصره ، وحاجة مجتمعه وتصوره الخاص به لكل ذلك .

والمعروف أن التربية فى نظر الفلاسفة والمربين جميعا إنما تهدف إلى تهيئة حياة سعيدة للأفراد على اختلاف واضح بينهم فى وصف هذه الحياة السعيدة ، فبعض الفلاسفة يرى أنها تتم فى أحضان الدين كالغزالى مثلا ، بينما يرى البعض ترك الدين وشأنه،فالحياة السعيدة هى الحياة الدنيوية الناجحة ، وبعض الفلاسفة يهتم بالفرد «كروسو» وآخرون يهتمون بالجماعة ومصلحتها ، والإنسان فى نظرهم لا يجد راحته

---

(١) محمد فوزى العنتيل : التربية عند العرب مظاهرها واتجاهاتها ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٦٦م، ص١٥ ، وأيضا : خطاب عطيه على : التعليم فى مصر فى العصر الفاطمى الأول ، القاهرة، دار الفكر العربى ، ١٩٤٧م ، ص ٧٥ وما بعدها .

وسعادته إلا فى كنف مجتمع فيه قوانين تحميه وتمنحه الحرية والعدالة [١] ، فكيف نظر ابن سينا إلى الحياة السعيدة ؟ وبمعنى آخر ما هدف التربية الذى ينبغى عليها أن تتغياه؟

يمكننا أن نقول ردا على هذا السؤال أن هدف التربية عند ابن سينا هو : نمو الفرد نموا كاملا ومن جميع النواحى ، النمو الجسمى ، والنمو العقلى ، والنمو الخلقى ، ثم إعداد هذا الفرد لكى يعيش فى المجتمع ويشارك فيه بعمل أو حرفة يختارها وفق استعداده ومواهبه هو ، فالتربية السينوية لم تغفل الحديث عن النمو الجسمى وكل ما يتصل به من رياضة بدنية ، وطعام وشراب ، ونوم ، ونظافة[٢] ولم تستهدف فقط النمو العقلى وجمع المعلومات ، كذلك لم تركز على الجانب الأخلاقى فقط ، بل لقد استهدفت وجود الشخصية المتكاملة جسما وعقلا وخلقا ، ولا يقتصر عمل التربية على خلق المواطن الكامل جسما وعقلا وخلقا فقط بل لابد أن تعده لمهنة أو عمل أو حرفة يشارك بها فى عملية « البناء الاجتماعى » ؛ لأن المجتمع فى نظر ابن سينا إنما يقوم على «التعاون» وعلى تخصص كل فرد فى عمل أو مهنة وتبادل المنافع والخدمات بين أفراده.

ورغم أن ابن سينا كان من الفلاسفة ، وأن الفلاسفة عموما كانوا يعتقدون أن الفكر اليونانى هو فكر الصفوة المثقفة وأن فضل الفيلسوف على غيره أمر مفروغ منه، إلا أن هدف التربية عنده لم يقتصر على إيجاد الفيلسوف وما كان لابن سينا أن يفعل ذلك، وهو يعيش فى القرن الرابع فضلا عن أن هذا الفكر اليونانى هو فكر الخاصة لا يسبر غوره إلا الواحد بعد الواحد ، لذلك فقد جعل ابن سينا « تربية الفيلسوف » هدفا من أهداف التربية عنده فى المرحلة المتخصصة ، يتجه إليها من يشاء وفق استعداده وميوله ، وهذا هو الفرق بين تربية ابن سينا والتربية عند الغزالى مثلا أو القابسى، فبينما نجد أن «تربية الفيلسوف » أمر غير وارد عندهما، ولا معترف بها ، نجد أن ابن سينا سوف يسهب فى حديثه عن « تربية الفيلسوف » والعلوم التى يتلقاها ، وغاية كل علم من تلك العلوم وجدواه[٣] .

---

(١) سعد مرسى أحمد : تطور الفكر التربوى ، القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٦٦م ، ص ٥٥٦ - ص ٥٥٧ ، صالح عبد العزيز : تطور النظرية التربوية ، القاهرة، دار المعارف ، ١٩٦٤م، ص٢٥ ، ص ٢٦ وما بعدها .

(٢) البحث ، ص ١٣٢- ١٣٤

(٣) البحث ، ص ١٤٠ وما بعدها .

يمكننا القول إذن أن هدف التربية عند ابن سينا هو خلق مواطن صالح ، جسما، وعقلا وخلقا ، وإعداد هذا المواطن لعمل أو حرفة سواء أكان عملا نظريا أم عملا يدويا، وسواء أكان العمل النظرى متصلا بالعلوم النقلية أم العلوم العقلية التى يجلبها ابن سينا ويرى ضرورتها فى حياة المجتمع ، وابن سينا يعد « الصناعة » و « الحرف » ضربا من التعليم يحتاج إلى الإعداد المهنى والتدريب والتخصص فيقول : « التعليم والتعلم منه صناعى مثل تعلم النجارة والصباغة وإنما يحصل بالمواظبة على استعمال تلك الصناعة . . . إلخ »(١) .

ثانيا : المراحل التعليمية وفلسفتها :

لقد عرفنا الهدف من التربية عند ابن سينا ،إنه خلق المواطن الناضج عقليا وروحيا وجسديا ثم وضع هذا المواطن الناضج فى مكانه المناسب بين أبناء المجتمع وفق قدراته وميوله وما حصله من تعليم نظرى أو عملى ، ونحن نريد هنا أن نعرف المراحل التعليمية التى يرى ابن سينا أن على الطالب أن يمر بها حتى يصل إلى هذا الهدف ويحقق تلك الغاية . وفلاسفة التربية المحدثون عندما يتحدثون عن مراحل التعليم ، فإنهم يقسمون حياة الطالب التعليمية إلى مراحل زمنية أو تعليمية ثم يتحدثون دائما عن كل مرحلة تعليمية وخصائص الطالب النفسية والعقلية والجسمانية ، ويحدثون علاقة ضرورية بين خصائص تلك المرحلة من حيث ظواهر النمو المختلفة وبين ما ينبغى أن يتلقاه الطفل من تربية ورعاية خاصة فى كل مرحلة من تلك المراحل .

ونستطيع أن نقول فى اطمئنان أن التربية عند ابن سينا لها أيضا مراحلها التعليمية، ولكل مرحلة تعليمية من تلك المراحل فلسفتها التربوية التى تتصل اتصالا قويا بفهم ابن سينا لخصائص النمو للطفل فى كل مرحلة من تلك المراحل ، بل لعلنا لن نظفر بهذا الوضوح فى الحديث عن المراحل التعليمية التى يمر بها الطالب في العصر الإسلامى كما سنجد عند فيلسوفنا التربوى ابن سينا ، وسوف نلاحظ بحق أنه كان واضحا إلى حد كبير فى تحديد مراحل النمو التى يمر بها الطفل وخصائص كل مرحلة ومتطلباتها التربوية والتعليمية .

ويقسم لنا ابن سينا عمر الإنسان إلى أربع مراحل زمنية (٢) :

---

(١) ابن سينا : البرهان من الشفاء ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٣٧٥هـ ، ص ٥٧ .

(٢) ابن سينا : الشفاء ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٤٤٥ - ٤٤٦

١- **سن النمو** : ويسمى سن الفتيان عنده وهو إلى القريب من الثلاثين سنة .

٢- **سن الشباب** : وهو سن وقوف النضج العقلى والجسدى وهو نحو من خمس وثلاثين سنة أو أربعين .

٣- **وسن المكتهلين** : وهو سن الانحطاط مع بقاء شىء من القوة وهى إلى نحو الستين من العمر .

٤- **وسن الشيوخ** : إلى آخر العمر .

وعملية التربية عند ابن سينا تقع فى مرحلة « سن النمو »؛ ولذا فهى التى تهمنا هنا، وهى التى نريد أن نتحدث عن خصائصها ومظاهر النمو فيها ، ومتطلبات تلك السن من الناحية التعليمية والتربوية . وابن سينا يقسم « سن النمو » هذه أو « سن الفتيان » أى منذ أن يولد الطفل إلى أن يبلغ الثلاثين إلى المراحل التالية :

(أ) مرحلة سن الطفولة : وهى أن يكون المولود غير مستعد الأعضاء بعد للحركات والنهوض وهى توافق مرحلة « سنى المهد » فى علم النفس الحديث أى منذ الولادة حتى نهاية العام الثانى .

(ب) مرحلة سن الصبى : وهى بعد النهوض وبعد أن تستوفى الأسنان النبات والإسقاط وهى توافق مرحلة « الطفولة المبكرة » التى تبدأ فى الثانية وتنتهى فى الخامسة، أى مرحلة الحضانة .

(جـ) مرحلة سن الترعرع : وهى بعد الشدة وبعد أن تنبت الأسنان الساقطة وقبل المراهقة وهى توافق « الطفولة المتأخرة » وتبدأ من (٦-١٢) عادة ، وهى المرحلة التى يقع فيها التعليم الابتدائى بلغتنا الحديثة .

(د) مرحلة سن الغلامية والرهاق : وهى إلى أن يبقل وجه الغلام أى يتم ظهور شاربه وهى توافق « مرحلة المراهقة » التى تنتهى فى الحادية والعشرين من العمر تقريبا، وتقابل هذه المرحلة الإعدادية والثانوية والجامعية أو جزء منها .

(هـ) مرحلة الحداثة والفتى : وهى التى يقف النمو العقلى والجسدى فى نهايتها وهى إلى القريب من الثلاثين سنة .

تلك هى مراحل النمو فى نظر ابن سينا ، وهى تقريبا تكاد أن تكون نفس المراحل التى وصل إليها علم النفس الحديث بعد دراساته المختلفة التى أجريت على الأطفال لمعرفة خصائص كل مرحلة من تلك المراحل لتوجيه العملية التعليمية على ضوء

ذلك . ونستطيع من قراءتنا لكتابات ابن سينا أن نميز بين أربع مراحل تربوية وتعليمية يمر بها الطفل فى نظر ابن سينا ، وكل مرحلة من تلك المراحل توافق أيضا مرحلة من مراحل النمو السابقة تلك المراحل التربوية والتعليمية هى :

أولا : - مرحلة « سن الطفولة » أو سنى المهد (منذ أن يولد إلى سن الثانية) :

ولقد عددناها مرحلة تربوية تستحق الدراسة لأن حديث ابن سينا عن تلك المرحلة لا يخلو من غرض تربوى نكاد نلمسه ونحسه ونشعر به ، ولأن كل ما يقوله علماء النفس المحدثون لا يكاد يزيد عما سيذكره لنا ابن سينا ، وهو يبدأ عنايته بالطفل فى تلك الفترة منذ أن يولد ، فإذا ولد فيجب أن يبدأ أولا فتقطع سرته فوق أربع أصابع، وتربط بصوف نقى فتل فتلا لطيفا كيلا يؤلم . وإذا أردنا أن نقمطه « فيجب أن تبدأ القابلة وتمس أعضاؤه بالرفق فتعرض ما يستعرض وتدق ما يستدق وتشكل كل عضو على أحسن شكله كل ذلك بغمز لطيف بأطراف الأصابع وتتولى فى ذلك معاودات متتالية وتديم مسح عينه بشىء كالحرير » (١) .

ولابن سينا عناية فائقة بكل ما يتصل بتلك المرحلة من نوم واستحمام ورضاعة ورياضة مناسبة لعمر الطفل ، فعن نوم الطفل يقول ابن سينا : « وينومه فى بيت معتدل الهواء ليس ببارده ويجب أن يكون البيت إلى الظل والظلمة ما هو لا يسطع فيه شعاع غالب، ويجب أن تكون رأسه فى مرقده أعلى من سائر جسده ، ويحذر أن يلوى مرقده شيئا من عنقه وأطرافه وصلبه »(٢) .

وعن استحمام الطفل ووقته وعدد مراته وكيفيته يقول ابن سينا : « ويجب أن يكون استحمامه بالماء المعتدل وبالمائل إلى الحرارة غير اللاذعة شتاء ، وأصلح وقت يغسل.ويستحم فيه هو بعد نومه الأطول، وقد يجوز أن يغسل فى اليوم مرتين أو ثلاثة وأن ينقل بالتدريج إلى ما هو أقرب إلى الفتور إن كان الوقت صيفا ، وأما فى الشتاء فلا يفارقن به الماء المعتدل الحرارة » (٣) .

ويتنبه ابن سينا إلى أهمية لبن الأم فى نمو الطفل فيحدد لنا عدد مرات الرضاعة وينصح بألا ترضع الأم ولدها عقب الولادة مباشرة حتى يعتدل مزاجها من أثر عملية

---

(١) ابن سينا : القانون ، القاهرة ، مطبعة بولاق ، ١٢٩٤هـ ، ص ١٥٠ .

(٢) ابن سينا : القانون ، مرجع سابق ج١ ، ص١٥١ .

(٣) ابن سينا : القانون ، ج ١ ، ص ١٥١ .

الولادة ذاتها فيقول : « وأما كيفية إرضاعه وتغذيته فيجب أن يرضع ما أمكن بلبن أمه، فإنه أشبه الأغذية بجوهر ما سلف من غذائه وهو فى الرحم أعنى طمث أمه فإنه هو بعينه المستحيل لبنا ، وهو أقبل لذلك وآلف له حتى أنه صح بالتجربة أن إلقامه حلمة أمه عظيم النفع جدا فى دفع ما يؤذيه ، ويجب أن يكتفى على إرضاعه فى اليوم مرتين أو ثلاثا ، ولا تبدأ فى أول الأمر فى إرضاعه بإرضاع كثير على أنه يستحب أن يكون من يرضعه فى الأول غير أمه حتى يعتدل مزاج أمه »(1) .

وإلى أن يعتدل مزاج الأم وترضع ولدها بنفسها ، أو فى حالة ما إذا كان هناك ما يمنع الأم من إرضاع ولدها بلبنها كأن يكون لبنها ضعيفا أو فاسدا أو مائلا إلى الرقة فإن ابن سينا يضع شروطا فى منتهى الدقة لاختيار مرضعة الطفل ترجع هذه الشروط إلى سن المرضعة ، وسحنتها وأخلاقها ، وهيئة ثدييها وكيفية لبنها ، ومدة ما بينها وبين وضعها وجنس مولودها ، ونرى أن نتتبع تلك الشروط عند ابن سينا لنقف على مقدار إدراكه لأهمية كل ما يتصل بتلك المرحلة من ظروف .

فأما عن سن المرضعة فالأحسن فى نظر ابن سينا أن يكون ما بين خمس وعشرين سنة وخمس وثلاثين سنة ، فإن هذا هو سن الشباب وسن الصحة والكمال ، وأما من ناحية السحنة والتركيب فيجب أن تكون حسنة اللون ، قوية العنق والصدر واسعته، عضلانية اللحم ، متوسطة فى السن والهزال ، لحمانية لا شحمانية ، وأما عن أخلاقها فيجب أن تكون حسنة الأخلاق محمودتها بطيئة عن الانفعالات النفسانية الردية من الغضب والغم والجبن وغير ذلك ، فإن جميع ذلك يفسد المزاج ، وربما انتقل إلى المولود بالرضاع ، وأما من الناحية المتعلقة بهيئة ثدييها فيجب أن يكون ثديها مكتزا عظيما بدون أن يكون فاحش العظم . ويجب أن يكون معتدلا فى الصلابة واللين ، وأما فى كيفية لبنها فأن يكون قوامه معتدلا ومقداره معتدلا ولونه إلى البياض ورائحته طيبة لا حموضة فيه ولا عفونة ، وطعمه إلى الحلاوة أميل لا مرارة فيه ولا ملوحة ، وأن يكون غزيرا مشبعا وأجزاؤه متشابهة ، فلا يكون رقيقا ميالا ولا غليظا جدا جبنيا ، ولا مختلف الأجزاء ، ولا كثير الرغوة (2) .

ويمكن أن يجرب لبن المرضعة لمعرفة نوعه والتغلب على عيوبه واختيار أوقات الرضاعة وفقا لنوع اللبن ومميزاته؛ وذلك بأن يقطر على الظفر « فإن سال فهو رقيق،

---

(1) ابن سينا : القانون ، ج1 ، ص 151.

(2) ابن سينا : القانون ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص 152 .

وإن وقف على الإمالة من الظفر فـهو ثخين ، ويجرب أيضا فى زجـاجة بأن يلقى عليه شىء من الماء ويحرك بالإصـبع فيعرف مـقدار جبنيتـه ومائيته ، فإن اللـبن المحمود هو المتعادل الجـبنية والمائية ، وأن اضطر إلى من لبنها بهـذه الصفة دبر فيـه من وجه السقى ومن علاج المـرضعة ، أمـا من وجه السـقى فمـا كان من الألبـان غليظا كريه الـرائحة فالأصوب أن لا يسقى على الريق ألبتة ، وأما علاج المرضع فإنها إن كانت غليظة اللبن سقيت من السكنجين البذورى المطبوخ بالملطفات مثـل الفوذنج والزوفا والحاشا والصعتر الجبلي[1] حتى يعتدل لبنها .

وأما شروط المرضعة من حيث مدة وضـعها ونوع وليدها فيجب أن تكون ولادتها قريبة حوالى شـهر ونصف أو شهرين من تكليفهـا بالإرضاع ، وألا تكون ولادتها لذكر وأن يكون وضعها لمدة طبـيعية ، وأن لا تكون أسقطت ، ولا كانت معـتادة الإسقاط، ويجب أن تؤمـر المرضع برياضة مـعقـولة . وتغذى بأغـذية حسنة وخـصوصـا الحنطة واللحوم والسـمك والخس واللوز والبندق ، وتبعـد عن الأغذية التى تفـسد اللبن وعن الجماع فإن ذلك يحرم منها دم الطمث فيفسد رائحة اللبن ويقل مقداره ، بل ربما حبلت وكان من ذلـك ضرر على الوليـدين جمـيعا المرتضـع والجنين ، أما الأول فـلانصراف اللطيف من اللبن إلى غـذاء الجنين ، وأمـا الثانى فلقلـة ما يأتيـه من الغذاء لاحـتيـاج المرتضع إلى اللبن [2] .

ويتطرق الحديث بابن سـينا إلى عملية الإرضـاع نفسهـا وطريقتها ومـدة الرضاع الطبيعية والفطام وطريقة التدريج فيـه حتى لا يصدم الطفل مرة واحدة بحرمانه من ثدى أمه أو مرضـعته ، يقول ابن سـينا : « ويجب فى كل إرضاعة وخصـوصا فى الإرضاع الأول أن يحلب شىء من اللبن ويسيل وأن يعان بالغمز لئلا يضطره شدة المص إلى إيلام الحلق والمرىء . . ويستحـب أن يعلق الطفل قبل الإرضاع كل مرة عـسل فهو نافع وإن سبق الإرضاع بقليل شـراب كان صوابا ، ولا ينبغى أن يرضع الطفل اللبن الكثيـر دفعة واحدة بل الأصـوب أن يرضع قليلا قليلا مـتواليا فإن إرضـاعه حتى درجة الشـبع مرة واحدة ربما ولد تمددا وأنفخـة وكثير رياح وبياض فى البـول ، فإن عرض للطفل شىء من ذلك فـيجب أن لا يرضع ويتـرك حتى يجـوع ويشتـغل بنومه إلى أن ينهـضم هذا اللبن»[3] .

(١) نفس المرجع والمكان .

(٢) ابن سينا : القانون ، ج ١ ، ص ١٥٣ .

(٣) ابن سينا : القانون ، نفس المرجع .

وأكثر ما يرضع الطفل فى الأيام الأولى هو فى اليوم ثلاث مرات وإن أرضعه فى اليوم الأول غير أمه كان أصوب لما سبق أن ذكرناه من عدم اعتدال مزاج الأم بعد الولادة مباشرة وكذلك إن كان عرض للمرضعة مزاج ردىء أو علة مؤلمة أو إسهال كثير أو احتباس مؤذ فالأولى أن يتولى إرضاعه غيرها إلى أن تشفى ، وكذلك إذا أحوجت الضرورة إلى سقيها دواء له قوة وكيفية غالبة قد يكون لها تأثير سيئ على الطفل ، وإذا نام الطفل عقب الرضاعة لم يعنف بتحريك شديد للمهد يخضخض اللبن فى معدته بل أرجح برفق ، والبكاء اليسير قبل الإرضاع ينفعه ، والمدة الطبيعية للرضاع سنتان وإذا اشتهى الطفل غير اللبن أعطى بتدريج ولم يشدد عليه ، ثم إذا بدأت أسنانه فى الظهور نقل من التغذى على لبن الأم إلى الغذاء الذى هو أقوى بالتدريج ، من غير أن يعطى شيئا صلب المضغ ، وأول ذلك خبز يمضغه المرضع ثم خبز بماء وعسل أو شراب أو بلبن، ويسقى عند ذلك قليلا ويدرج فى منعه من الرضاعة ، أو كما يقول ابن سينا: «ويجب أن يكون الفطام بالتدريج لا دفعة واحدة » (٢) .

فابن سينا قد أدرك - قبل علماء النفس والتربية المحدثين - أهمية سنى الطفولة الأولى فى تنشئة الطفل ، وفى تمتعه بأكبر قسط من الصحة النفسية والعقلية فى مستقبل حياته ؛ ولذلك أطال الحديث عن أحسن السبل فى معاملة الطفل ، وكل ما يتصل به من رضاع وفطام ونظافة .

ثانيا : مرحلة « سن الصبى » أو الروضة (٣-٥) :

وهى تبدأ من الثالثة وتنتهى فى الخامسة عندما « تشتد مفاصل الصبى ويستوى لسانه ويتهيأ للتلقين ويعى سمعه »(٢) ، وهو يحدد فى القانون بداية العام السادس كنهاية لتلك المرحلة ، حيث يدخل بعد ذلك فى « مرحلة التعليم الأولى » يقول ابن سينا: « وإذا أتى عليه من أحواله ست سنين فيجب أن يقدم إلى المؤدب والمعلم . . إلخ»(٣) . فهذه المرحلة إذن هى التى تسبق « التعليم الأولى المنظم »؛ لذا نرى ابن سينا لا يهتم فى تلك المرحلة بأية معلومات ذات طابع معين ، وإنما كل ما يهمه فى تلك الفترة هو أن يخلق طفولة سعيدة صحية نفسيا وبدنيا وخلقيا ؛ ولذلك فهو يركز فى تلك المرحلة على ثلاثة اهتمامات تربوية :

---

(١) ابن سينا :القانون ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ١٥٣ .

(٢) ابن سينا : القانون ، مرجع سابق ، ص ١٠٧٤ .

(٣) ابن سينا : القانون ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٥٠ .

الاهتمام الأول : مراعاة أخلاق الطفل ، وبعده عن كل المؤثرات الضارة ، التى قد تؤثر على نفسه وعلى أخلاقـه ، ولقد مر بنا أن ابن سينا[1] يرى أن الإنسان ليس خيرا بطبعه أو شريرا بطبعه ، وأنه يكتسب الخير والشر من البيئة بكل مؤثراتها المختلفة، ولذا فإن عملية اكتساب الخلق تبـدأ منذ السنوات الأولى فى حياة الطفل ، والاهتمام بالتربية الخلقية سمة من سمات التربية الإسـلامية عموما على مر العصور[2] ولكن الذى يلفت النظر عند ابن سينا أن تلك التـربية الخلقية لا تحـدث فى تلك المرحلة عن طريق التلقين وإنما تحدث بخلق الظروف المناسبة التى تجعل الطفل بعيدا عن الانفعالات النفسية الضارة التى قد تؤثر فى مزاجـه وفى أخلاقه ، وبالتالى تتحول إلى عـادة أصيلة أو خلق أصيل للطفل ، وهو يضرب لذلك مثلا بأن شعور الطفل بالغضب أو الخوف أو الغم أو السهر أو الحرمـان . . إلخ، كل ذلك يؤثر على نفـسيتـه وعلى انفعـالاته وبالتالى علـى عاداته وتصرفاته كأن يتعـود العدوان ، أو الجبن ، أو الكذب ، أو تقلب المزاج ، وقد تتحول تلك الحـالات النفسـية إلى عـادة أو خلق يلازم الطفل بعـد ذلك ، يقول ابن سـينا : «يجب أن يكون وكد العـناية مصروفـة إلى مراعاة أخـلاق الصبى فيـعدل ، وذلك بأن يحفظ كيلا يعرض له غضب شـديد أو خوف شديد أو غم أو سهر وذلك بأن يتأمل كل وقت ما الذى يشتهـيه ويحن إليه فيقرب إليه وما الـذى يكرهه فينحى عنه وجهه، وفى ذلك منفعتان إحداهما فى نفســه بأن ينشأ من الطفولة حسن الأخلاق ويصير ذلك ملكة لازمة ، والثـانية لبدنه ، فكمـا أن الأخلاق الردية تابعـة لأنواع سوء المزاج فكذلك إذا حدثت عن العـادة استتبعت سـوء المزاج المناسب لها ، فإن الغضب يسـخن جدا والغم يجفف جـدا ، والتبليـد يؤذى القوة النفـسانيـة ويميل بالمزاج إلى البلغمـية ففـى تعديل الأخلاق حفظ الصحة للنفس والبدن جميعا معا »[3] .

فابن سينا يهتم فى تلك المرحلة بالذات بأن يبعد عن طفله كل العوامل والمؤثرات التى تفسد نفسيته أو تؤثر تأثيرا تربويا ضارا على أخلاقه .

الاهتمام الثانى : لابن سينا فى تلك المرحلة هو بالنمو البـدنى والحركى، ولقد مر بنا[4] أنه ينظر إلى الإنسان كجسم وروح مـعا ، كما مر بنا أن المعرفة الحسـية وسائلها

---

(١) انظر البحث : ص ٧٥ ، ص ٧٦ ، ص ١٠٣ - ١١١ .

(٢) مصطفى أمين : تاريخ التربية ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٣٤٣هـ ، ص١٧٧ .

(٣) ابن سينا : القانون ، ج ١ ، ص١٥٧ .

(٤) البحث ، ص ٧٢ .

الحواس والآلات الجسـدية ، ومعنى ذلك أن النمو البدنى والحـركى السوى أمر مطلوب فى نظر ابن سينا ، وهو لا يهتم بذلك النمو البدنى والحركى فى تلك المرحلة فقط، بل إن هذا الاهتمام يمتد إلى المرحلة الأولى السابقـة ، إذ تراه يتحدث عن ضرورة التحريك اللطيف للطفل فى المهد لتقوية مزاجـه ، بجوار الموسيقى والتلحين ، ويرى أنه « بمقدار قبـول الطفل لذلك يكون مستعـدا بعد ذلك للرياضة والموسـيقى أحدهما ببـدنه والآخر بنفسـه » وعن ضرورة اللعب والريـاضة فى تلك المرحلة يقـول ابن سينا : « وإذا انتـبه الصبى من نومه فـالأحرى أن يستحم ثم يخلى بينه وبين اللعب ساعة ، ثم يـطعم شيئا يسيرا ثم يطلق لـه اللعب الأطول ثم يستحم ثم يغذى ، ويجنبـون ما أمكن شرب الماء على الطعام لئلا ينفذ فيهم نيا قبل الهضم »[1] فالألعاب أمور ضرورية فى حياة الطفل فى تلك المرحلة ، يكتسب عن طريقها المهارات البدنية والحركية المختلفة ، ويتعلم كيف يعيش فى جماعة ، ويستفيد من تلك الحياة .

الاهتمـام الثالث : لابن سينـا فى تلك المرحلة هو بالنمو الذوقى والوجـدانى عند الطفل، والواقع أن ابن سينا قد اهتم بالموسيقى واعـتبرها ضرورية للطفل ، فهو منذ أن كان فى المهـد ينام على أصوات موسيـقية كـما سبق أن ذكرنا ، وذلك يعـده بعد ذلك لتعلم الموسيقى ، وتلك التـربية الذوقية سوف تصقل فيما بعـد فى المرحلة التالية حيث يتعلم الشـعر الخفيف ذا الأوزان السـهلة التي تحمل لنفس الطفل طربا ومرحـا بجوار ما تحض عليه من فضائل وقيم خلقية .

ونحن لا نقرأ تلك الاهتمامات الثلاثة ونقارنها بما ينادى به رجال التربية المحدثون عن برامج « رياض الأطفال » إلا ونشعر أن ابن سينا لا يترك لهم جديدا فى هذا الميدان بل إنه قد سبق هؤلاء جميعا فى هذا المجال . سبق كومينوس (١٩٥٢ - ١٦٧٠) الذى يقال عنه أنه كـان من أوائل الذين فكروا فى إنشاء مدارس الصـغار[2] وكذلك فروبل (١٧٨٢=١٨٥٢) الذى يقال عنه أنه منشئ رياض الأطفـال إذ كان يرى أن اللعب يجب أن يكون محور الدراسة فى رياض الأطفال . سبق ابن سينا هؤلاء جميعا فى تصوره لما يجب أن تكون عليـه التربية فى تلك المرحلة من حـياة الطفل ، ولا ينبـغى أن يقال أن القرن الرابع الهجرى ، وأن ابن سينا لم يعـرف « رياض الأطفال » وأن عصر ابن سينا

(١) ابن سينا : القانون ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ١٥٧.

(٢) وهيب سمعان : دراسات فى التربية المقارنة ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٦٥م ، ص ٢٠٧ وما بعدها.

لم يرد فيه مؤسسة تعليمية بهذا الاسم ، أو حتى تقاربه ، فنحن لا يهمنا مجرد الأسماء، ويكفى أن تكون الغاية معروفة ، وأن تكون طريقة التربية فى تلك المرحلة معروفة أيضا، ثم لا غبار بعد ذلك على التربية الإسلامية ، ولا على الفكر التربوى السينوى إذا لم يجد مؤسسة تربوية تتبناه ، ولكن الذى لاشك فيه أن هذا الذى يتحدث عنه ابن سينا كان مطبقا فى عصره ، ينفذه المعلمون والمؤدبون مع الأطفال فى منازلهم وفى قصورهم.

والغريب بعد ذلك كله أن يذهب البعض[1] إلى أن ابن سينا قد تأثر فى حديثه التربوى عن المرحلتين السابقتين بآراء المربى الرومانى كونتليان (٣٥-٩٥م) . ولقد عدنا إلى أكثر ما كتب عن هذا المربى بقدر ما تيسر لنا[2] لنرى مقدار ما فى هذا القول من صحة، فوجدنا أن « كونتليان » هذا يهتم « بتربية الخطيب » وأنه فعلا تحدث عن فترة الطفولة وما يتصل بها من إرضاع وطعام ونوم ولكن ليس بإسهاب ابن سينا وتفصيله، كما أنه لم يتحدث عن المرضعة إلا من ناحية كونها فصيحة حتى يقتبس الصبى من كمال بيانها ما يساعده على أن يكون فصيح اللسان فيما بعد ، ولسنا نظن أن فكر ابن سينا التربوى فى هذا المجال مجرد صدى لهذا الفكر الرومانى المحدود ، وخصوصا وأن

---

(١) محمد أسعد طلس : التربية والتعليم فى الإسلام ، بيروت، دار العلم للملايين ، ١٩٥٧م ، ص١٩٣ ، كمال إبراهيم : « التربية عند ابن سينا » ، مقال بالكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لابن سينا ، مرجع سابق ، ص٣٣٨.

(٢) رجعنا فى ذلك إلى : محمد حسين المخزنجى ، وجورج جرين : تاريخ التربية ، القاهرة، مكتبة البابى الحلبى ، ١٩٥٢م ، ص٤٣، ص٤٤ ، عبد الله مشنوق : تاريخ التربية : بيروت، مطبعة الكشاف ، ١٩٣٧م ، ص ٥٨ ، ص ٥٩ ، عبد الله عبد الدايم : تاريخ التربية ، دمشق، جامعة دمشق ، ١٣٧٩هـ ، ص ٥٥- ص ٦٠.

William Boyed , The Histoy Of Western Education , London , Adam & Charles black , 1947 . P . 70 , 71 & R. Freedman Butts :A Cultuarl History Of Education, New York , London , Mcraw Hill Book Company , 1947 . PP. 129 - 131 & Herman Wimer : Concies History Of Education , London Peter Awan 1963. PP. 15 . 16 & Paul Monore AText Book In The History of Education , New York , Macmillan Company , 1906, PP. 207 . 208.

ابن سينا كان طبيبا وموسيقيا ومعلما بجوار ما كانت تزخر به البيئة الإسلامية ، والثقافة الإسلامية الأصيلة غير الوافدة من الحديث عن الطفولة وما يسن فى تسمية الطفل وما يتبع فى إرضاعه وتربيته . . . إلخ[1] .

ثالثا: مرحلة التعليم الأولى (٦-١٤):

وهى تبدأ من سن السادسة كما سبق أن ذكرنا وتنتهى تقريبا فى سن الرابعة عشر من العمر ، وهى السن التى يرى ابن سينا أن الصبى عندما يبلغ بدايتها فلابد أن يربى بصورة أكثر جدية، وأن يتدرج فى تقليل الرياضة واللعب ويبدأ فى الدراسة المنظمة، يقول ابن سينا : « إلى أن يوافوا (الأطفال) الرابع عشر من سنهم فيدرجون فى تقليل الرياضة »[2] .

والأطفال فى تلك المرحلة يتلقون « أساسيات الثقافة الإسلامية » من قرآن وشعر عربى ومايتصل بهما من خط ، وآداب إسلامية ، فهذه المرحلة مرحلة عامة لكل الأطفال؛ إذ إن الميول والاتجاهات لم تظهر بعد ؛ ولأن كل فرد لابد أن يتلقى هذا الجزء العام المشترك من الثقافة الإسلامية ، ثم بعد ذلك تظهر الميول والاتجاهات ويكون التعليم المتخصص بعد ذلك كل فرد حسب ميوله وحسب اتجاهاته .

وابن سينا يرى أنه من الأفضل أن يكون التعليم فى تلك المرحلة « تعليما جماعيا» غير فردى ، وينصح بضرورة تربية الطفل مع غيره فى تلك المرحلة ، فيقول: « وينبغى أن يكون مع الصبى فى مكتبه صبية من أولاد الجلة (العظام أو السادة) حسنة آدابهم ، مرضية عاداتهم فإن الصبى عن الصبى القن وهو عنه آخذ وبه آنس ، وانفراد الصبى الواحد بالمؤدب أجلب الأشياء لضجرها فإذا راوح المؤدب بين الصبى والصبى كان ذلك أنفى للسآمة وأبقى للنشاط وأحرص للصبى على التعلم والتخرج فإنه يباهى الصبيان ، والمحادثة تفيد انشراح العقل وتحل منعقد الفهم ؛ لأن كل واحد من أولئك إنما يتحدث بأعذب ما رأى وأغرب ما سمع فتكون غرابة الحديث سببا للتعجب منه والتعجب منه سببا لحفظه وداعيا إلى التحدث به . ثم إنهم يترافقون ويتعاوضون الزيارة ويتكارمون ويتعاوضون الحقوق وكل ذلك من أسباب المباراة والمباهاة والمساجلة والمحاكمة

---

(١) انظر فى ذلك مثلا : زكريا أحمد البرى : أحكام الأولاد فى الإسلام ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٤هـ، السيوطى: الاحتفال بالأطفال ، مخطوط ضمن مجموعة بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٢٧٣ / ب ، ص ٢ وما بعدها ، فاضل البرقوقى : رسالة فى أحوال المسلمين ، مخطوط ضمن مجموعة ، دار الكتب المصرية ، رقم ٢٧٢١٢ / ب ، ص٢١١ ، ص٢١٣.

المعالم

وفى ذلك تهذيب لأخلاقهم وتحريك لهممهم وتمرين لعاداتهم[١] ، فابن سينا قد أدرك عيوب التعليم الفردى وهو أن يعهد إلى معلم تربية طفل واحد . مثل هذا التعليم الفردى يدعو إلى سأم الطفل وسأم المدرس . كما أنه يحرم الطفل من الاستمتاع بتجارب غيره من الأطفال وعملية « التطبيع الاجتماعى » والحياة فى وسط جماعته، والانتفاع بعملية هذا التفاعل الاجتماعى الذى يحدث بينه وبين غيره من الأطفال.

« وما يقوله ابن سينا هنا عن مرحلة الطفولة وضرورة التنشئة الاجتماعية للطفل بين زملائه ومعهم ، يقره علم النفس الحديث من أن الأطفال فى الغالب الأعم تغلب عليهم الأثرة والمنافسة والمباهاة أكثر مما تسود حياتهم روح التعاون ، والحياة مع جماعة تضمن لهذه الميول أن ترضى فى اعتدال واتزان وتكفل للطفل شخصية سوية متماسكة»[٢] .

ونلمح من كلام ابن سينا فى هذا الصدد أنه يعرض بسوء نوع من أنواع التربية كان يتخذه بعض الكبراء والوجهاء لأبنائهم فى عصره ، فكان بعضهم يعين المعلم أو المعلمين لطفل واحد من أطفاله ليعلم بمفرده ، وهو عندما يفعل هذا إنما يحرم طفله من جوانب تربوية فى غاية الأهمية ويعرضه للملل والسأم مما يجعل عملية التعلم شاقة وعسيرة، وابن سينا نفسه قد تعرض فى طفولته لهذه التجربة وعليه فحديثه عنها حديث الخبير المجرب المقتنع بصحة ما يقول .

وهذا الذى قد أدركه ابن سينا عن التعليم الجماعى وفوائده ، والتعليم الفردى وأضراره ، فى تلك المرحلة بالذات ، هو الذى يردده فلاسفة التربية المحدثون وما يقولونه ويرددونه فى هذا السبيل لا يكاد يضيف جديدا على ما قاله ابن سينا فى هذا الصدد ، يقول برتراند رسل مثلا : « إن من الممكن طبعا أن ينشأ الأطفال فى البيت على أيدى قهرمانات ومؤدبين لكن هذا يحرمهم من المخالطة التى يشتهونها بفطرتهم، ومخالطة الأقران التى بدونها لابد وأن تعوز تربيتهم بعض عناصرها الأساسية ، وفضلا عن هذا فإن شر الأمور للولد أو البنت أن يشعر أنه « غريب » يختلف عن غيره من الأولاد أو البنات ، ولو رد هذا الشعور فى سببه إلى الوالدين كاد يكون من المحقق أن يثير فى النفس حقدا عليهما يؤدى إلى كل ما يكرهانه »[٣] ويقول فى مكان آخر من

---

(١) ابن سينا : السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٧٤ ، ص ١٠٧٥ .

(٢) محمد المعتصم مجذوب : شخصيات تربوية ، الخرطوم ، مطبعة التمدن ، ١٩٦٣م ، ص٩٧ .

(٣) برتراند رسل : فى التربية لاسيما فى بواكير الطفولة ،ترجمة أحمد عبد السلام ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، بدون تاريخ ، ص ١ .

نفس الكتاب : «أما التربية الصحيحة على العدل فلا تتأتى إلا حيث يوجد مع الطفل أطفال غيره ، وهذا واحد من أسباب عديدة يتحتم من أجلها ألا يترك الطفل فريدا مدة طويلة ، وعلى الوالدين اللذين قضى سوء الحظ ألا يكون لهما سوى طفل واحد أن يبذلا كل ما فى وسعهما ليظفرا له بأصحاب »(١) .

كما أن ابن سينا لا يهمل فى تلك المرحلة أيضا عنصر « اللعب » بل يراه مهما فى حياة الطفل فى تلك المرحلة .

والمعروف أن علماء النفس ورجال التربية المحدثين يتحدثون عن اللعب من الناحية التربوية ويدركون أنه ليس سلوى أو متعة للولد فقط بل إنه وسيلة قيمة لنموه الجسمي والحسى - حركى ، ونوعا من الإعداد الغريزى لبعض الملكات التى تمكن الولد من العمل مسيطرا على نفسه موجها انتباهه وجهده من أجل هدف معين محدد ، وينبه المخيلة ويركز الإرادة ، ويعود بطريقة طبيعية على احترام النظام ، ويبلور المناقب الاجتماعية من تعاون ونظام وطاعة ، وكما يقول كى Kee : « اللعب يعد الولد وينميه» (٢) .

وابن سينا لم يدع إلى هجر اللعب فى تلك المرحلة ، أو حتى إلى التقليل منه بالتدريج حتى يتسع وقت الطفل لتحصيل علومه بدون ضجر أو سأم وإنما أطلق للطفل فى تلك المرحلة عنان اللعب ، وجعل سن الرابعة عشر هى بداية التقليل من اللهو وأخذ الأطفال بنوع من الجد ، والإقبال على العلوم والمعارف (٣) .

مما سبق نرى أن ابن سينا قد أدرك أن التعليم الأولى لابد أن يتأخر حتى يبلغ الطفل سن النضج أو كما يقول هو : « حتى تشتد مفاصل الصبى ويستوى لسانه ويتهيأ للتلقين ويعى سمعه »(٤) وهو يحدد سن السادسة كبداية لهذا التعليم الأولى ، وهو نفس السن الذى حددناه اليوم لبدء التعليم فى مدارسنا الابتدائية ، كذلك لم يغفل ابن سينا عنصر اللعب وأهميته فى تلك المرحلة بل رآه ضروريا فى حياة طفل التعليم الأولى، كما رفض أن تزاد المطالب التعليمية على الطفل مرة واحدة بالدرجة التى تحرمه

---

(١) برتراند رسل : فى التربية لا سيما فى بواكير الطفولة ، مرجع سابق ، ص ١٠٧.

(٢) جماعة من أساتذة التربية : التطور التربوى فى العصر الحديث ، بيروت ، مكتبة الحياة ، ١٩٦٣م ، ص ٣٤.

(٣) ابن سينا : القانون ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٥٨.

(٤) ابن سينا : السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٧٤.

من ممارسة اللعب بل يدرج فى ذلك من سن الرابعة عشر من عمره . كذلك أدرك ابن سينا أن هذه المرحلة من التعليم لابد أن تكون مرحلة عامة يشترك فيها كل الأطفال ثم بعد ذلك يكون التوجيه التربوى والمهنى بعد أن تظهر الميول والاتجاهات .

وأخيرا، فابن سينا قد أدرك ضرورة « التربية الاجتماعية » فى تلك المرحلة من العمر، ورأى ضرورة أن يتم هذا التعليم الأولى فى مؤسسات تعليمية مشتركة وهاجم التعليم الفردى وعدد أضراره التربوية والنفسية .

رابعا: مرحلة التعليم المتخصص: (١٤ - ؟):

وتأتى بعد أن يكون الفتى قد تلقى التعليم الأولى العام وظهرت ميوله واتجاهاته فى ميدان التربية أو فى ميدان الصناعة وكسب الرزق . وعلى ضوء تلك الميول والاتجاهات يحدد الفتى لنفسه نوع الدراسة أو نوع العمل المهنى الذى يتخصص فيه فى تلك المرحلة العالية أو المتخصصة .

ويؤكد ابن سينا فى تلك المرحلة على ضرورة مراعاة ميول الفتى واتجاهاته فى تحديد مستقبله ودراسته ونوع حرفته ، وألا تفرض عليه أنواع من الدراسة أو العمل لا توافق قدراته وميوله ، فمعلم الصبى فى تلك المرحلة يجب أن يعلم « أنه ليس كل صناعة يرومها الصبى ممكنة له مواتية لكن ما شاكل طبعه وناسبه وأنه لو كانت الآداب والصناعات تجيب وتنقاذ بالطلب والمرام دون المشاكلة والملاءمة إذن ما كان أحد غفلا من الآداب وعاريا من صناعة ، وإذن لأجمع الناس كلهم على اختيار أشرف الآداب وأرفع الصناعات »[1] .

التوجيه التربوى والمهنى ضرورى إذن فى تلك المرحلة، والمعيار فى ذلك هو ميول الطالب واستعداداته ، وابن سينا كما سبق أن ذكرنا فى نظرته الفلسفية للمجتمع[2] يرى أن الله قد خلق الناس مختلفى الميول والاستعدادات حتى يكون لكل إنسان رسالة معينة يؤديها فى يسر وسهولة ، وهو بتلك الرسالة يكون مؤديا لدوره فى الحياة الاجتماعية ، ولولا هذا الاختلاف فى الميول والاتجاهات ما كان هذا التنظيم الاجتماعى والتكامل الإنسانى ، ولكان الصراع وعدم الانسجام داخل المجتمع الواحد . إذن فكل إنسان لابد أن يوجه توجيها تربويا ومهنيا وفق ميوله وقدراته الحقيقية التى تظهر عنده فى التعليم الأولى ، وسنرى اختلافا بينا فى تلك الميول والقدرات فنلاحظ سهولة بعض

---

(١) ابن سينا : السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٧٥ .

(٢) البحث ، الفصل الثانى .

الآداب على قوم وصعوبتها على آخرين، ولذلك ترى واحدا من الناس تواتيه البلاغة وآخر يواتيه النحو وآخر يواتيه الشعر وآخر يواتيه الخطب وآخر يواتيه النسب . ولهذا يقال بلاغة القلم وبلاغة الشعر فإذا خرجت عن هذه الطبقة إلى طبقة أخرى وجدت واحدا يختار علم الحساب وآخر يختار علم الهندسة وآخر يختار علم الطب وهكذا تجد سائر الطبقات إذا افتليتها طبقة طبقة حتى تدور عليها جميعا »(١) .

ولكن ما هى معايير أو مقاييس تحديد الميول والاتجاهات التربوية والمهنية عند الطلاب فى تلك المرحلة ؟ وكيف يوجه المعلم الطالب إلى نوع من العلم أو المهنة يرى أنها تناسبه ؟

يرى ابن سينا أن هذا عمل يظهر فى سلوك الطفل مباشرة ويلاحظه « مدير الصبى » سواء كان والده أو معلمه بدلالات معينة . وهذا من الناحية العملية يمكن اكتشافه وتحديده عن طريق مراقبة سلوك الطالب . أما تحديد حقيقة الميل أو القدرة ، فقد وجده ابن سينا من الأمور الصعبة .

يقول ابن سينا : « ولهذه الاختبارات وهذه المناسبات والمشاكلات أسباب غامضة وعلل خفية تدق على أفهام البشر وتلطف عن القياس والنظر ولا يعلمها إلا الله جل ذكره » (٢) .

على كل حال فقد تنبه ابن سينا إلى الفروق بين الطلاب فى الميول والقدرات ، ورأى ضرورة التوجيه التربوى والمهنى فى تلك المرحلة . وليس من الغريب أن يتنبه ابن سينا إلى ذلك فى عصر تعددت فيه العلوم والمعارف وتعقدت فيه الصناعات وتعددت الطوائف المهنية وكثرت النقابات الحرفية(٣) . وكذلك فإن ابن سينا قد تنبه لجماعة «المتأخرين عقليا » و « البله » الذين لا يقدرون على أى نوع من أنواع التربية العلمية والعملية . وهو يرى أن هؤلاء وأمثالهم يجب أن يفرد لهم موضع يكون فيه أمثالهم ويكون عليه قيم ، وهؤلاء مثل الميئوس من علاجهم ، يجب أن يضمن لهم الحياة والقوت ، يقول ابن سينا: « وربما نافر طباع إنسان جميع الآداب والصنائع فلم يعلق منها شىء ، ومن الدليل على ذلك أن أناسا من أهل العقل راموا تأديب أولادهم واجتهدوا فى ذلك وأنفقوا فيه الأموال فلم يدركوا من ذلك ما حاولوا » (٤) .

---

(١) ابن سينا : السياسة ، ص ١٠٧٥ .

(٢) ابن سينا : السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٧٥ .

(٣) البحث ، ص ٥٦- ٥٨ .

(٤) ابن سينا : السياسة ، ص ١٠٧ .

فابن سينا قد دعا فى وضوح إلى ضرورة التوجيه التربوى والمهنى ، وأدرك العلاقة الوثيقة بين التربية وحاجة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية ، كما أدرك دور الميول والقدرات الفردية فى تحديد نوع العلم أو الحرفة التى يتخصص فيها كل طالب ، وجعل المرحلة العالية من التعليم هى مرحلة التخصص . تخصص كل طالب فى العلم أو الحرفة التى يريدها أن تكون صناعته ، ومصدر كسبه فى حياته العملية . كما أدرك أن هذه المرحلة المتخصصة لا تأتى إلا بعد تعليم عام مشترك ، يشترك فيه كل الطلاب وينالون فيها أساسيات الثقافة الإسلامية ، وتظهر فيها الملكات والميول الخاصة ثم بعد ذلك كله . وبناء عليه ، تأتى تلك المرحلة العالية المتخصصة .

ثالثا : مناهج التعليم :

ماذا نعلم ؟ سؤال وثيق الصلة بسؤال آخر هو : لماذا نعلم ؟ وإذا كان ابن سينا قد حدثنا عن المراحل التربوية والتعليمية التى يمر بها الطالب فى نظره وفلسفة كل مرحلة فلنحاول هنا أن نعرف مناهج تلك المراحل والعلوم والمعارف والخبرات التى أراد ابن سينا أن يكتسبها الصبى فى كل طور من أطوار تعليمه . وإذا تجاوزنا مرحلة « سن الطفولة» أو « سنى المهد » حيث يكون قصارى ما أراده ابن سينا من طفله فى تلك المرحلة ، أن يتحكم فى عضلاته لتعلم المشى والكلام واللعب، وقد أعطانا ابن سينا توجيهاته فى ذلك كله . نجد أنفسنا أمام ثلاث مراحل تربوية وتعليمية نريد أن نعرف مناهجها كما حددها لنا ابن سينا فى مؤلفاته .

١- منهج التربية لأطفال ما قبل السادسة « الروضة » (٣-٥) :

ذكرنا أن ابن سينا يهتم فى تلك المرحلة بالنمو الحسى - حركى والتربية الخلقية والوجدانية ، ولا نكاد نشعر أن ابن سينا قد أشار إلى منهج معين فى تلك المرحلة سوى الرياضة والموسيقى ، الرياضة لتربية الطفل ونموه الجسدى والحركى، ولكى يتعلم عن طريقها كثيرا من العادات الخلقية والذهنية . والموسيقى حتى يرهف حسه وترقى مشاعره ووجدانياته .

ولابن سينا عناية كبيرة بالألعاب أو التربية الرياضية فى تلك السن وكذلك فى مرحلة التعليم الأولى . وهو يكشف لنا عن دور الرياضة فى التربية وضرورتها فى حياة الطفل ، وبين لنا أن الرياضة تختلف باختلاف الأعمار وتختلف باختلاف قدرة الغلام، فهناك من الرياضة ما هو قليل ، ومنها ما هو كثير ، ومن هذه الرياضة ما هو قوى شديد يحتاج إلى قوة جسمية معينة ومنها ما هو خفيف ومنها ما هو سريع ومنها ما هو

بطىء ومنها ما هو حثيث أى مركب من الشدة والسرعة ومنها ما هو متراخ ، ولكل نوع من هذه الأنواع مناسبته وضرورته فى حياة الطفل [1] .

ولابن سينا حديث ممتع عن أنواع الرياضة فى عصره والتى يرى أهميتها فى حياة الصبى حسب سنه وقدرته ، فهو يتحدث عن المنازعة والمباطشة والملاكزة والإحضار وسرعة المشى والرمى من القوس والقفز إلى شىء ليتعلق به والحجل على إحدى الرجلين ، والأراجيح وركوب الزواريق والخيل إلخ[2] . ولكل نوع من الرياضة عنده أشكال وصور مختلفة عند الأداء (تمارين رياضية) فمثلا المباطشة أنواع منها أن يشبك كل واحد من اللاعبين يده على وسط صاحبه ويلزمه ويتكلف كل واحد منهما أن يتخلص من صاحبه وهو ممسكه ، وأيضا أن يلتوى بتدبير على صاحبه يدخل يده اليمين إلى يمين صاحبه ويده اليسار إلى يساره ووجهه إليه ثم يشيله ويقلبه ولاسيما وهو ينحنى تارة ويبسط أخرى ، ومن ذلك المدافعة بالصدرين ، ومن ذلك ملازمة كل واحد منهما عنق صاحبه يجذبه إلى أسفل . . . إلخ[3] .

وابن سينا يرى ضرورة أن تخلط الرياضات الشديدة والسريعة بفترات من الراحة أو برياضات فاترة ، كما أنه يرى أنه يجب أن ينتقل الصبى فى استعمال الرياضات المختلفة ولا يقام على رياضة واحدة؛ إذ لكل عضو رياضة تخصه فهناك رياضة لليدين والرجلين والصدر وأعضاء التنفس . وابن سينا بذلك يتفق فى كثير مما يقول مع موجهى التربية الرياضية فى عصرنا الحديث من ضرورة اختيار الرياضة المناسبة لكل عمر، وضرورة أداء الكثير من التمرينات المختلفة التى تكفل نمو عضلات الجسم وأعضائه المختلفة فى اتساق .

وابن سينا يتحدث هنا عن الرياضة عموما وفى كل الأعمار ، ويرى أنها ضرورية لكل المراحل التعليمية ، وأن لكل إنسان بحسبه رياضة توافقه وتخصه ، والذى يهمنا بعد ذلك هو أن ندرك أن ابن سينا عندما تحدث عن ضرورة اللعب والرياضة للطفل الصغير قبل السادسة ، وعندما ينصح بأن يخلى بين الطفل الصغير وبين اللعب ساعة بعد أن يستيقظ من نومه ويستحم ، ثم يتناول طعامه بعد ذلك ثم يطلق له عنان اللعب

---

(١) ابن سينا : القانون ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٥٩ .

(٢) نفس المرجع والمكان .

(٣) نفس المرجع والمكان .

والرياضة[1] ، فإنه قصد بذلك أن يخلى بين الطفل الصغير وبين كل الرياضات التى توافق عمره والتى تضمن نمو عضلات جسمه وأعضائه نموا متماسكا سليما ، وهو فى ذلك كله يصدر عن تقدير عميق منه لأهمية الرياضة فى تلك المرحلة من حياة الطفل.

وإذا كان ابن سينا قد اهتم باللعب والرياضة فى تلك المرحلة التعليمية فقد اهتم أيضا « بالتربية الموسيقية » ، إذ كان ابن سينا كما نعلم خبيرا بهذا الفن الجميل كمؤلف ومؤد له فى نفس الوقت[2] ، ومن ثم فقد كان خبيرا بما تحدثه الموسيقى فى نفس الطفل الصغير من اللذة والطرب ، والطهر والسمو . بجوار تمرين الطفل على إدراك ما فى النغمة من اتفاق وتنافر وحدة وثقل وأسباب ذلك ، ولابن سينا حديث طويل فى الموسيقى من حيث التأليف والإيقاع والأدوات المستخدمة[3] ، وكل ما يهمنا من هذا الحديث أن ابن سينا قد أدرك القيمة التربوية للتربية الموسيقية فى تلك المرحلة من العمر ودورها فى نمو الذوق والوجدان .

فالرياضة والموسيقى إذن هما أهم مواد المنهج فى تلك المرحلة ، وهما الأداتان التعليميتان اللتان تعدان الطفل لتلقى « التعليم الأولى » المنظم فى المرحلة القادمة، عندما يبلغ السادسة من عمره .

٢- مناهج المرحلة الأولية (٦-١٤) :

ومواد الدراسة فى تلك المرحلة : القرآن وحفظه ، وتعلم الكتابة والقراءة وتلقى معالم الدين ، ثم دراسة شىء من الشعر العربى ، بجوار ما سبق أن نبه إليه من ضرورة اللعب والرياضة فى تلك المرحلة ، يقول ابن سينا : « فإذا اشتدت مفاصل الصبى واستوى لسانه وتهيأ للتلقين ووعى سمعه أخذ فى تعلم القرآن وصور له حروف الهجاء، ولقن معالم الدين ، وينبغى أن يروى الصبى الرجز ثم القصيد فإن رواية الرجز أسهل وحفظه أمكن؛ لأن بيوته أقصر ووزنه أخف » [4] .

---

(١) ابن سينا : القانون ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٥٧ .

(٢) زكريا يوسف : « موسيقى ابن سينا » مقال بالكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لابن سينا ، مرجع سابق ، ص ١٢٣ - ص ١٣٥ .

(٣) ابن سينا : رسالة الموسيقى ، مطبوع ضمن « مجموع رسائل » مرجع سابق ، ص ٢- ص١٢ .

(٤) ابن سينا : السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٧٤ .

ولقد كان للقرآن منزلة سامية فى نفوس الناس طوال العصور الإسلامية الزاهرة، وكان حفظه هو مقياس قيمة الصبى وكسبه احترام الآخرين ، يقول ابن حنبل : « كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جد فينا أى عظم بيننا ، ولذلك نرى كل مفكرى المسلمين فى تلك العصور الإسلامية يتفقون تقريبا على ضرورة قراءة القرآن وحفظه فى تلك المرحلة الأولى من العمر ، ولقد يأخذ المحدثون(١) على فيلسوفنا التربوى عدم مراعاته لقدرة الطفل على فهم القرآن وحفظه فى تلك السن ، ولكن فى الواقع لابد أن لا يطلق هذا القول على عواهنه ، فالطفل دائما يسعى إلى « التقدير الاجتماعى » ويسعى إلى كسب رضاء الآخرين ، وما دام سيجد فى حفظ القرآن احتراما وتقديرا فلا عليه أن يفعل ذلك ، بجوار أن هذه السن هى أكثر الأعمار مناسبة للحفظ ، وكلما تقدم الطفل فى السن قلت ملكة الحفظ هذه . ولعل ابن سينا وغيره من فلاسفة التربية الإسلامية كانوا يعرفون أن الطفل يحفظ بدون فهم أولا ، ولكنهم كانوا يدركون أن الطفل باستعمال هذا القرآن فى الصلاة وبالاستماع إليه مرارا ، بجوار ما يناله من حب وتقدير واحترام ببركة حفظ هذا القرآن ، الطفل بهذا كله ولهذا كله يستسيغ تلك العملية، بجوار أن ما يحفظه الطفل فى تلك المرحلة يكون أوضح وأدعى للتذكر ، فإذا حفظ الطفل القرآن فى صغره فسوف يثبت فى ذهنه على مر الأيام وقلما ينساه . ولعله مما يؤكد وجهة النظر السينوية تلك ما ذهب إليه بلارد (Ballard)(٢) من « أنه إذا استظهرنا قطعة من الشعر فإن المقدار الذى نتذكر منها يزداد بعد بضعة أيام من تاريخ الحفظ بدلا من أن يبلغ أقصاه عقب الحفظ مباشرة ، وقد ينسى الإنسان بعض الألفاظ وبعض العبارات التى كان يحفظها عن ظهر قلب ولكنه يستبدل بها عبارات وألفاظ أخرى تبرز من نفسها بعد فترة الاستقرار ، وهذا التذكر واضح جدا عند صغار الأطفال ولكن يقل كلما تقدم الإنسان فى السن، فإذا وصلنا إلى مرحلة الرجولة أخذ ينقرض أو يتلاشى ؛ فابن سينا يستغل وجود هذه القدرة على التذكر عند الأطفال فى حفظ القرآن ورواية الشعر.

---

(١) محمد عطيه الإبراشى : التربية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٥١ .

(2) Mourice Gaude Fary Demombres , Muslim Instutions , London , George Allen & Unwin L.T.D. 1950, P.161.

(٣) ب . نن : التربية مادتها ومبادئها الأولية ، ترجمة صالح عبد العزيز شحاته ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٤٥م ، ص ٤٤ .

ويرى ابن سينا أن الطفل فى هذه المرحلة ينبغى أن يروى الرجز أولا قبل أن يروى القصيدة لأن الرجز قصير الأبيات خفيف الأوزان عذب الموسيقى، ومن ثم يستطيع الطفل أن يحفظه فى يسر وسهولة ، ثم بعد ذلك ينتقل إلى حفظ القصيدة وأيضا فإن أول ما يحفظ الطفل من الرجز لابد أن يكون مشتملا على فضل الأدب ومدح العلم وذم الجهل وعيب السخف حاثا على بر الوالدين واصطناع المعروف وقرى الضيف وغير ذلك من مكارم الأخلاق(١) ، أى أن الشعر الذى يريد أن يقدمه ابن سينا للطفل فى تلك المرحلة هو من الأدب الهادف أو الأدب الملتزم الذى يفيد فى تهذيب الصبي، وفى تربيته التربية الخلقية التى يراها ابن سينا غاية الإنسان وسبب سعادته .

الطفل فى هذه المرحلة إذن يتعلم القراءة والكتابة وهما الوسيلتان الضروريتان لكسب المعرفة وتحصيل العلم ، ويتعلم القرآن وهو الأساس الثقافى الأول فى حياة المسلمين ، ويتعلم أصول الدين من عقائد وعادات وأخلاق ، ويمارس ذلك كله ويحث عليه حتى ينشأ منذ طفولته متعودا على احترام الشعائر الدينية ، ويروى الرجز والقصائد ذات المغزى الخلقى والتهذيبى ، وهو بجوار ذلك كله ينال حظه من اللعب والرياضة كوسيلة من وسائل التربية الدينية والاجتماعية كما سبق أن لاحظ ابن سينا .

وهذا المنهج الذى يعرضه ابن سينا يعكس لنا اهتمامات المجتمع بالثقافة الإسلامية بعناصرها الأصيلة من قرآن وشعر وعبادات وأخلاق وعقائد وهو من ناحية أخرى لا يتجاهل حاجة الطفل إلى اللعب وإلى الحركة واللهو ولا يكاد يختلف هذا المنهج كثيرا عما يتلقاه طفل عصرنا الحديث إلا فى تركيزه على « حفظ القرآن » وإعطاء هذا «الحفظ الأولوية الأولى » فى تلك المرحلة ، ولقد سبق أن فهمنا سر ذلك وفلسفته فى تلك العصور.

٣- مناهج التعليم المتخصص : (١٤-٩) :

سبق أن ذكر ابن سينا أنه يجب أن يختار المربون فى تلك المرحلة للطالب نوع الدراسة أو نوع المهنة التى سوف يتخصص فيها ، أو يمارسها فيما بعد(٢) ، وبدون هذا التوجيه التربوى والمهنى فإن الصبى يتعرض للفشل ويفقد الكثير من وقته وجهده بدون جدوى ، والمربون يحددون الدراسة أو المهنة وفق طباع الصبى وميوله ومقدار ذكائه ، يقول ابن سينا : « ينبغى لمدبر الصبى إذا رام اختيار الصناعة أن يزن أولا طبع الصبى

(١) ابن سينا : السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٧٤ .
(٢) البحث ، ص ١٣٠ ، ص ١٣١ .

ويسبر قريحته ويخبر ذكاءه فيختار له الصناعات بحسب ذلك ، فإذا اختار له إحدى الصناعات تعرف قدر ميله إليها ورغبته فيها ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا ؟ وهل أدواته وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلته ثم يبت العزم فإن ذلك أحزم فى التدبير وأبعد من أن تذهب أيام الصبى فيما لا يؤاتيه ضياعا [١] .

فالتعليم فى تلك المرحلة تعليم متخصص وفق صناعة الصبى فى المستقبل التى تختار له وفق ميوله واستعداداته ، وعلى ضوء هذا التوجيه التربوى والمهنى تحدد المناهج التى تحقق هذا الغرض المقصود ، وتوافق تلك الاستعدادات المختلفة ، وإذا كانت النهضة الصناعية فى القرن التاسع عشر من أهم العوامل فى نشأة التوجيه التربوى والمهنى فى أوربا[٢] فإن ابن سينا يسبق علماء الغرب فى ذلك استجابة لضرورات الحضارة الإسلامية الزاهية فى القرن العاشر الميلادى وما زخرت به من صناعات مختلفة وعلوم متعددة أصبح التخصص فيها أمرا لا مفر منه .

يقول ابن سينا : « وإذا فرغ من تعلم القرآن وحفظ أصول اللغة نظر عند ذلك إلى ما يراد أن تكون صناعته فوجه لطريقه ، فإذا أراد به (أستاذه أو ولى أمره) الكتابة أضاف إلى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب ومناقلات الناس ومحاوراتهم وما أشبه ذلك وطورح الحساب، ودخل به الديوان وعنى بخطه وإن أريد أخرى أخذ به فيها»[٣] .

فابن سينا قد أدرك أن كل حرفة وكل مهنة تحتاج إلى نوع من الإعداد والمناهج الخاصة بها ، ونوع من الاستعدادات والميول أيضا ، ولقد ضرب لنا مثلا بصنعة الكتابة فالدراسة بالنسبة لمن يعدون أنفسهم ليكونوا « كتابا » تشتمل على دراسة الرسائل والخطب فى الأدب العربى على مر العصور ، وتشتمل أيضا على المقالات والمحاورات، وكل ما يصقل الملكة الأدبية ، ويهذب الأسلوب ويرقى بالبيان ، بجوار العناية بالحساب وتحسين الخط .

وإذا كان ابن سينا قد ضرب لنا المثل « بالكتاب » فلقد كان هناك فى المجتمع الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى الفقهاء والمفسرون والمتكلمون والمحدثون والنسابون

---

(١) ابن سينا : السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٧٥ ، ص ١٠٧٦ .

(2) Frank Pirrepant , Graves , History of Education in Modern Times , New York , Macmillan Company , 1933, PP. 357-358.

(٣) ابن سينا : السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٧٥ .

والشعراء والنحويون والعروضيون والأطباء والفلاسفة . . . إلخ ، وكان هناك أيضا أصحاب المهن والحرف الذين يكتسبون القوت عن طريق التجارة والصناعة ، وكل هذه الأعمال العقلية واليدوية كانت تحتاج إلى تدريب وتمرين وإعداد تربوى ومهنى .

ولقد قسم ابن سينا التعليم فى عصره إلى تعليم نظرى ، وتعليم يدوى أو عملي، كتعلم التجارة والصياغة وغيرها من الحرف ، وهذا العلم العملى « يحصل بالمواظبة على استعمال أفعال تلك الصناعة »(1) أو بالتدريب عليها ، أما التعليم النظرى فهو الذى يكتسب « بقول مسموع أو معقول من شأنه أن يوقع اعتقادا أو رأيا لم يكن أو يوقع تصورا ما لم يكن »(2) وهذا التعليم النظرى نوعان أيضا : تعليم نظرى سماعى أو نقلى ، وتعليم نظرى عقلى أو فلسفى ، ولكل تعليم نظرى أو عملى وكذلك لكل تعليم نقلى أو عقلى وسائله ومناهجه التى تعد الفرد للتخصص فيه . ولقد كنا نود لو تحدث ابن سينا بإسهاب عن مناهج التعليم بأنواعه الثلاثة السابقة (التعليم النقلى ، والتعليم العقلى ، والتعليم الحرفى) لكى تكتمل لنا صورة التربية ومناهجها فى عصره، ولكنه اقتصر فى الواقع على التنبيه إليها ورصدها دليلا على وجودها ، ثم أسهب فى كتاباته فى الحديث عن المناهج التى كان يتلقاها طلاب العلوم العقلية الذين يعدون أنفسهم للاشتغال بهذا الضرب من فروع المعرفة ؛ لذا فإن الذى يهمنا فى تلك الرسالة هو ما عرض له ابن سينا بالفعل من الحديث عن تلك المناهج الفلسفية ، وابن سينا خير من يحدثنا عن تلك المناهج التى كان يدرسها الفلاسفة فى عصره ، فقد درس تلك المناهج عندما كان طالبا ودرسها لطلابه ، وألف فيها الكثير من المؤلفات والرسائل فيما بعد .

ويبدو أن منهج التعليم الذى كان يسود فى مدارس النساطرة قد انتقل بانتقال الفلسفة والكتب الفلسفية إلى العالم الإسلامى وأصبح هو المنهج الذى يتلقاه الطالب الذى يتجه هذا الاتجاه العقلى أو الفلسفى، ولقد كان هذا المنهج ينقسم إلى مجموعتين من الدراسات والمناهج ؛ المجموعة الأولى تتكون أساسا من الرياضيات والمنطق،وهذه تعد الطلاب للدراسة العالية أو المرحلة التالية المتخصصة وفيها يتخصص الطالب فى فرع أو أكثر من علوم الفلك والطب والفلسفة والعلم الإلهى وغيرها من علوم المجموعة الثانية(3) .

---

(1) (2) ابن سينا : البرهان من الشفاء ، مرجع سابق ، ص ٥٧ .

(3) محمد نبيل نوفل : أبو حامد الغزالى حياته وآراؤه فى التربية والتعليم ، رسالة ماجستير ، على الآلة الكاتبة ، مكتبة كلية التربية جامعة عين شمس ص ٣١٩، ص ٣٢٠ .

وابن سينا نفسه بعد أن حفظ القرآن ونال قسطا من الأدب والشعر نراه يتعلم حساب الهند والمنطق والرياضيات، ثم بعد ذلك يشتغل بدراسة الطب، وكان فى الإمكان أن يتخصص فى تلك الدراسات الطبية ولكنه طلب الفلسفة أو الحكمة بمعناها العام.

وعندما نطالع كتب تراجم الحكماء لهذا العصر نجد أنهم متخصصون فى فرع واحد أو أكثر من فروع تلك العلوم العقلية يبرزون فيه ويشتهرون به ، والمعروف أن ابن سينا كان مشتهرا فى العالم الإسلامى بالفلسفة والطب ، واشتهر من علماء عصره أبو سهل المسيحى بالطب وأبو الريحان البيرونى بالرياضة وأبو الخير الخمار بالطب وأبو نصر العراقى بالرياضة .

وابن سينا يحدثنا عن المناهج التى على طالب العلوم العقلية أن يلم بها ويتخصص فى أحد فروعها ، ويقسم هذه المناهج والعلوم إلى : قسم نظرى مجرد، وقسم عملى؛ أما القسم النظرى من تلك المناهج فهى التى تكون الغاية منها حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ويكون المقصود منها هو حصول رأى فقط مثل العلم الإلهى وعلم الهيئة ، والمناهج والعلوم العملية التى لا تكون الغاية منها حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات فقط بل حصول رأى لأجل القيام بعمل ، فغاية العلوم النظرية هى الحق ، وغاية العلوم العملية هى الخير[1] .

ويقسم ابن سينا العلوم النظرية إلى ثلاثة علوم : (العلم الأسفل) ويسمى العلم الطبيعى و (العلم الأوسط) ويسمى العلم الرياضى ، و(العلم الأعلى) ويسمى العلم الإلهى ، وإنما كانت أقسام العلوم النظرية هذه الأقسام فى نظر ابن سينا لأن الأمور التى يبحث عنها إما أن تكون أمورا حدودها ووجودها متعلقان بالمادة الجسمانية والحركة مثل أجرام الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها وما يوجد من الأحوال خاصا بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشوء والبلى والقوى والكيفيات التى تصدر عنها هذه الأحوال وسائر ما يشبهها وهذا هو القسم الطبيعى .

وإما أن تكون الأمور التى يبحث عنها أمورا وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها بدون الحاجة إلى المادة نفسها مثل التربيع والتدوير والكروية والمخروطية ومثل العدد ، فإننا نفهم الكرة من غير أن نحتاج فى فهمها إلى فهم أنها من خشب أو من ذهب ، ورغم أن التربيع والتدوير والتقصير والاحديداب لا يوجد إلا متعلقا بمادة إلا أنه يمكن تصورها فى الذهن مجردة عن المادة ، وهذا هو القسم الرياضى .

---

(١) ابن سينا : أقسام العلوم العقلية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٦ - ص٢٢٧.

وإما أن تكون الأمور التي يبحث عنها أمورا لا تفتقر في وجودها ولا في حدودها إلى المادة والحركة ، وهذه الأمور إما أن تكون ذوات مثل ذات الأحد الحق رب العالمين، وإما أن تكون صفات مثل الهوية ، والوحدة ، والكثرة ، والعلة والمعلول ، والجزئية والتمامية والنقصان ، وما أشبه هذه المعاني ، وهذا هو العلم الإلهى [1] .

وأيضا فإن العلوم العملية تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، وذلك أنه لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصا بشخص واحد ، وإما أن يكون غير خاص بشخص واحد، والذى يكون غير خاص هو الذى يتم بالشركة ، والشركة إما أن تكون بحسب اجتماع منزلى عائلى ، وإما بحسب اجتماع مدنى ؛ ولذلك فإن العلوم العملية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يعرف به الإنسان كيف ينبغى أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة ويشتمل عليه كتاب « أرسطاطاليس فى الأخلاق) . وقسم يعرف به الإنسان كيف ينبعى أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب (أرونس) فى تدبير المنزل ، وكتب فيه قوم آخرون غيره ، وقسم يعرف به الإنسان أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات والمدينة الفاضلة والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زوالها وجهة انتقاله؛ فما كان من ذلك يتعلق بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو فى السياسة ، وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما (النواميس) [2] .

وأيضا فإن كل قسم من تلك العلوم العملية والنظرية له مباحث خاصة به ، ونحن نرى ضرورة ذكر تلك المناهج والمباحث حتى نقدم تصورا كاملا لتلك العلوم التى كان على طالب الدراسات العقلية أن يحصلها فى أصولها ومراجعها الأصلية والتى يذكرها ابن سينا أمام كل علم وكل مبحث من تلك العلوم والمباحث.

أولا : العلوم النظرية :

١ - العلم الطبيعى :

ويشتمل على أقسام تقوم منه مقام الأصل من الدراسة وأقسام أخرى فرعية تتفرع منها :

---

(١) ابن سينا : العلوم العقلية ، ص ٢٢٨ - ص ٢٢٩ ، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، ص٦٧ ص ٦٨ له أيضا .

(٢) ابن سينا : أقسام العلوم العقلية ، ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٠ .

(أ) العلوم الطبيعية الأصلية :

وهى ثمانية أقسام : قسم يعرف منه الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل : المادة والصورة والحركة والطبيعة والإنسان وتعلق الحركات بالمحركات وإثباتها إلى محرك واحد غير متحرك وغير متناهى القوة لا جسم ولا فى جسم ويشتمل عليه كتاب « سمع الكيان».

- وقسم يعرف منه أحوال الأجسام التى هى أركان العالم وهى السموات وما فيهن والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة فى صنعها ونضدها ويشتمل عليه كتاب « السماء والعالم » .

- وقسم يعرف منه حال الكون والفساد والتوليد والنشوء ، والبلى والاستحالات مطلقا من غير تفصيل ، يبين فيه عدد الأجسام الأولى القابلة لهذه الأحوال ولطيف الصنع الإلهى فى ربط الأرضيات بالسموات ويشتمل عليه كتاب « الكون والفساد » .

- وقسم يعرف منه الأحوال التى تعرض فى العناصر الأربعة قبل الامتزاج وما يعرض لها من أنواع الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السموات فيها ، ويبحث فى الشهب والغيوم والأمطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل والبحار والجبال»ويشتمل هذا العلم على ثلاث مقالات من كتاب « الآثار العلوية ».

- وقسم يعرف منه حال الكائنات المعدنية ويشتمل عليه كتاب المعادن وهو المقالة الرابعة من « الآثار العلوية » .

- وقسم يعرف منه حال الكائنات النباتية ويشتمل عليه كتاب « النبات » .

- وقسم يعرف منه حال الكائنات الحيوانية ويشتمل عليه كتاب « طبائع الحيوان».

- وقسم يعرف منه النفس والقوى الداركة التى فى الحيوانات وخصوصا فى الإنسان ويبين أن النفس التى فى الإنسان لا تموت بموت البدن وأنها جوهر روحانى إلهى ويشتمل عليه كتاب « النفس والحس والمحسوس » (١) .

(ب) العلوم الطبيعية الفرعية :

وهى سبعة أقسام كما يذكر ابن سينا :

- الطب : والغرض منه معرفة مبادئ البدن الإنسانى وأحواله من الصحة والمرض وأسبابهما ودلائلهما ليدفع المرض ويحفظ الصحة .

---

(١) ابن سينا : العلوم العقلية ، ص ٢٣١ - ص ٢٣٣.

- أحكام النجوم : وهو علم تخميني والغرض منه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض ، وبقياسها إلى درج البروج ، وبقياس جملة ذلك إلى الأرض لمعرفة ما يكون من أحوال العالم من الملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والتسايير والاختيارات والمسائل .

- علم الفراسة : والغرض منه الاستدلال من الخلق على الأخلاق.

- علم التعبير : والغرض منه الاستدلال من التخيلات الحكيمة على ما شاهدته النفس من علم الغيب فخيلته القوة المخيلة بمثال غيره .

- علم الطلسمات : والغرض منه تمزيج القوى السمائية بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا فى عالم الأرض .

- علم النيرنجيات : والغرض منه تمزيج القوى التى فى جواهر العالم الأرضى ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب .

- علم الكيمياء : والغرض منه سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها خواص غيرها ، وإفادة بعضها خواص بعض ليتوصل إلى اتخاذ الذهب والفضة من غيرها من الأجسام[1] .

٢- العلم الرياضى :

وينقسم أيضا إلى علوم ومباحث أصلية وعلوم ومباحث فرعية :

(أ) العلوم الرياضية الأصلية :

وهى أربعة :

- علم العدد : ويعرف منه حال أنواع العدد ، وخاصة كل نوع فى نفسه، وحال نسب بعضها من بعض .

- علم الهندسة : ويعرف منه حال أوضاع الخطوط وأشكال السطوح وأشكال المجسمات والنسب كلها إلى المقادير كلها بما هى مقادير ، والنسب التى لها بما هى ذوات أشكال وأوضاع ويشتمل عليه كتاب (إقليدس) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٣ ، ص ٢٣٤.

- علم الهيئة : ويعرف منه حال أجزاء العالم فى أشكالها وأوضاع بعضها عن بعض ومقاديرها وأبعاد ما بينها وحال الحركات التى للأفلاك ، والتى للكواكب ، وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التى بها تتم الحركات ويشتمل عليه كتاب «المجسطى».

- علم الموسيقى : ويعرف منه حال النغم ويعطى الصلة فى اتفاقها واختلافها أو حال الأبعاد والأجناس والجموع والانتقالات والإيقاع وكيفية تأليف اللحون والهداية إلى معرفة الملاهى كلها بالبرهان (١) .

(ب) العلوم الرياضية الفرعية :

وهى تتفرع من تلك العلوم الأربعة الأصلية السابقة ، فيتفرع من علم العدد : علم الجمع والتفريق ، وعلم الجبر والمقابلة .

- ويتفرع من الهندسة : علم المساحة ، وعلم الحيل المتحركة ، وعلم جر الأثقال، وعلم الأوزان والموازين ، وعلم الآداب الجزئية ، وعلم المناظر والمرايا ، وعلم نقل المياه .

- ويتفرع من علم الهيئة : علم الزيجات والتقاويم .

- ويتفرع من علم الموسيقى : اتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل الأرغل وما أشبهه(٢) .

٣- العلم الإلهى :

وينقسم إلى علوم ومباحث أصلية وعلوم ومباحث فرعية :

(أ) العلوم الإلهية الأصلية :

وهى خمسة أقسام :

- قسم يهتم بالنظر فى معرفة المعانى العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف والقضاء والقوة والفصل والعلة والمعلول .

- قسم يهتم بالنظر فى المبادئ والأصول مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها .

- قسم يهتم بالنظر فى إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع وجود مشارك فى مرتبة وجوده وأنه وحده واجب الوجود بذاته ووجود ما سواه يجب به ، ثم النظر فى صفاته وأنها كيف تكون والمفهوم من لفظ كل صفة وأن الألفاظ

---

(١) ابن سينا : العلوم العقلية ، مرجع سابق ، ص ٢٣٤ ، ص ٢٣٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٥ ، ص ٢٣٦ .

المستعملة فى صفاته مثل الواحد والموجود والقديم والعالم والقادر يدل كل واحد منها على معنى آخر غير المعانى التى تقصد من وصف سواه بها .

– قسم يهتم بالنظر فى إثبات الجواهر الأولى الروحانية التى هى مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها ، والغنى الذى يتعلق بكل واحد منها فى تتميم الكل . ويقصد بذلك الملائكة .

– وقسم يهتم بالنظر فى تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية ، بعضها عاملة محركة وبعضها آمرة مؤدية عن رب العالمين وحيه وأمره والدلالة على ارتباط الأرضيات بالسماويات والسماويات بالملائكة العاملة. والملائكة العاملة بالملائكة المثلة ، وارتباط الكل بالأمر ما هو إلا واحدة كلمح البصر، وبيان أن الكل المبدع لا تفاوت فيه ولا فطور فى أجزائه ، وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض وأن الشر فيه ليس بمحض بل هو لحكمة ومصلحة (١) .

(ب) العلوم الإلهية الفرعية :

– منها فرع يهتم بالبحث فى معرفة كيفية نزول الوحى ، والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى ، وكيف يتأدى الوحى حتى يصير مبصرا مسموعا بعد روحانية ، وأن الذى يأتى به تكون له خاصة تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة ، وكيف يخبر بالغيب وأن الأبرار والأتقياء كيف يكون لهم شبيه بالوحى وكرامات تشبه المعجزات ، وما الروح الأمين ؟ وروح القدس ؟ وأن الروح الأمين من طبقات الجواهر الروحانية الثابتة وأن روح القدس من طبقة الكروبيين .

– وفرع يبحث فى المعاد ، وكيف أن جوهر الإنسان لا يفنى ، وتعريف الإنسان أنه لو لم يبعث بدنه مثلا لكان له ببقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين وكانت الروح التقية هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة للخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة ، وأنها أجمل من الذى صح بالشرع ولم يخالفه العقل أنها تكون لبدنه ، إلا أن الله تعالى أكرم عبادة المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعد الجمع بين السعادتين الروحانية ببقاء النفس والجسمانية ببعث البدن الذى هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو ، ويتبين من تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريقه إلى معرفتها ، وأما السعادة البدنية فلا يفى بوصفها إلا الوحى والشريعة . وبمثل ذلك يعرف حال الشقاوة الروحانية التى

---

(١) ابن سينا : العلوم العقلية ، ص ٢٣٦ – ص ٢٣٨ .

لأنفس الفجار وأنهـا أشد إيلاما وإيذاء من الشقاوة والتى أوعدوا بحلولهـا بعد البعث، ويعـرف أن تلك الشـقاوة على مـن تدوم وعلى من تقـع ، وأما التى تخـتص بالبـدن فالشريعة أوقفـتهم على صحتها دون النظر والعقل وحده ، وأما الشـقاوة الروحانية فإن العقل طريق إليها من جهة النظر والقياس والبرهان (١) .

٤- علم المنطق :

لما كانت الـعلوم النظرية (الطبيـعية والرياضـية والإلهـية) إنما تقـوم أصلا على البراهين العقلية لا النقلية ، فلابد أن يدرس الطالب « علم المنطق » الذى هو آلة الطالب الموصلة إلى كسب هذه العلوم ، وحسب نظرية ابن سينا فى المعرفة فالإنسان يستطيع أن يصل إلى اليـقين عن طريق أحكام القـياس ومـعرفـة المنطق الذى يقيـه السهـو والغلط ويرشده إلى الطريق الذى يجب أن يسلكه حـتى يعرف حقيقة الحـد الصحيح ، والدليل الصـحيح الذى هو البـرهان العقلى ، ويفـرق بين ذلك البـرهان العقلى وبين البـرهان الجدلى المقارب له وحقيقة الإقناعى القاصر عنهمـا وحيقة المغالطى الملبس منهما وحقيقة الشعرى الموهم تخيلا ، ويشتمل علم المنطق على تسعة أقسام :

- **القسم الأول** : يتبين فـيه أقسام الألفـاظ والمعانى من حيث هى ثلاثة ومـفردة، ويشتمل عليه كتاب « إيساغوجى » وهو المعروف « بالمدخل » .

- **القسم الـثانى** : يتبين فـيه عـدد المعانى المفردة الذاتـية الشاملة بالعـموم لجـميع الموجودات من جهـة ما هى تلك المعانى من غيـر شرط تحصيلها فى الوجـود، ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف (بقاطيغورياس) أى المقولات .

القسم الثالث : يتبين فيه تركيب المعانى المفردة بالسلب والإيجاب حتى تصير قضية وخبـرا ، ويلزمه أن يكـون صادقا أو كـاذبا ، ويشتـمل عليه كـتاب أرسطو المـعروف (ببارامينياس) أى العبارة .

- **القسم الرابع** : يتبين فـيه تركـيب القضايا حـتى يتألف منهـا دليل يفيـد علما بمجهول وهو القـياس، ويشتمل عليـه كتاب أرسطو المعروف (بانولوطيـقا) أى التحليل بالقياس.

- **القسم الخامس** : يعرف منه شرائط القياس فى تأليف قـضاياه التى هى مقدماته حتى يكون مـا يكتسب به يقيـنا لاشك فيه ، وعليـه يشتمل كـتابه المعروف (بأناوطيـقا الثانية) و(مانودوطيقى) أى البرهان .

---

(١) ابن سينا : العلوم العقلية ، ص ٢٣٨ - ص ٢٤٠.

- القسم السادس : يشتمل على تعريف القياسات النافعة فى مخاطبات من نقص فهمه أو علمه عن تبين البرهان فى كل شىء والتى لابد منها للمحاورات التى يراد منها إلزام محمود أو تحرز عن إلزام مذموم والمواضع التى تكتسب منها الحجج فى الجدل والوصايا للمجيب والسائل، ويتضمنه كتابه المعروف (بطونيقا) أى صحة المواضع ويرسم أيضا (بديالقطيقى) أى الجدلى ، وبالجملة تعرف منه القياسات الإقناعية فى الأمور الكلية .

-القسم السابع : يشتمل على تعريف المغالطات التى تقع فى الحجج والدلائل والمجاز والسهو والزلة فيها وتعديدها بأسرها كم هى والتنبيه على وجه التحرز منها، ويتضمنه كتابه المعروف (بسوفسطيقا) أى نقض شبه المغالطين .

- القسم الثامن : يشتمل على تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة فى مخاطبات الجمهور على سبيل المشاورات والمخاصمات فى المشاعرات أو فى المدح أو الذم أو الحيل النافعة فى الاستعطاف والاستحالة والإغراء وتصغير الأمر وتعظيمه ووجوه المعاذير والمعاتبات ووجوه ترتيب الكلام فى كل قصة قصة وخطبة خطبة، ويتضمنه كتابه المعروف (بروطوريقى) أى الخطابة .

- القسم التاسع : يشتمل على الكلام الشعرى أنه كيف يجب أن يكون فى فن وما أنواع التقصير والنقص فيه، ويشتمل عليه كتابه المعروف (بفرانيطيقا) ويقال (ريطوريقي) أى الشعر [١] .

ثانيا : العلوم العملية :

وهى ثلاثة أقسام :

(أ) قسم يعرف به الإنسان كيف ينبغى أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة، ويشتمل عليه كتاب أرسطو « فى الأخلاق » .

(ب) قسم يعرف فيه الإنسان كيف ينبغى أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب (أرونس) فى تدبير المنزل وكتب فيه قوم آخرون غيره .

(جـ) وقسم يعرف به الإنسان أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات والمدينة الفاضلة والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زوالها وجهة انتقاله، فما كان

---

(١) ابن سينا : العلوم العقلية ، ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

من ذلك يتعلق بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو فى السياسة ، وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما فى النواميس .

تلك هى العلوم النظرية والعملية التى كان طلاب الدراسات الفلسفية يدرسونها فى عصر ابن سينا ، وينبغى أن نؤكد هنا أن دراسة المنطق بأقسامه التسعة السابقة كانت هى المقدمة الضرورية لكل دارس لتلك العلوم العقلية؛ لأنها أداة اكتساب المعرفة العقلية الصحيحة ، ثم بعد ذلك يكون التخصص فى فرع أو أكثر من فروع تلك المعارف والعلوم.

كما أنه ينبغى أن نلاحظ أيضا أن ابن سينا قد أدرك العلاقة بين هذه العلوم بعضها ببعض وأن التخصص لا يعنى انفصال هذه العلوم بعضها عن الآخر ، فتلك العلوم متصلة بعضها ببعض ، متعاونة فى إدراك الحقيقة والوصول إليها ، وبعض تلك العلوم ضرورى للبعض الآخر . وفى ذلك يقول ابن سينا : « تعاون العلوم هو أن يؤخذ ما هو مسألة فى علم مقدمة فى علم آخر ، فالعلم الذى فيه المسألة معين للعلم الذى فيه المقدمة . وهذا على وجوه ثلاثة : أحدها ، أن يكون أحد العلمين تحت الآخر فيستفيد العلم السافل فى مباديه من العالى ؛ مثل الموسيقى من العدد، والطب من الطبيعى، والعلوم كلها من الفلسفة الأولى . وإما أن يكون العلمان متشاركين فى الموضوع كالطبيعى والنجومى فى جرم الكل ، فأحدهما ينظر فى جوهر الموضوع كالطبيعى والآخر ينظر فى عوارضه كالنجومى ، فإن الناظر فى جوهر الموضوع يفيد الآخر البادئ مثل استفادة المنجم من الطبيعى أن الحركة الفلكية يجب أن تكون مستديرة ، وإما أن يكون العلمان متشاركين فى الجنس وأحدهما ينظر فى نوع بسيط كالحساب والآخر فى نوع أكثر تركيبا كالهندسة فإن الناظر فى الأبسط يفيد الآخر كما يفيد العدد الهندسة مثل ما فى عاشرة إقليدس »[1] .

من كل ما سبق نرى أن المناهج فى تلك المرحلة العالية كانت تتوقف على نوع التخصص الذى سيشتغل به الطالب ، ونوع استعداد الطالب كذلك ، وأن طلاب « الدراسات الفلسفية » كانت لهم علومهم ومناهجهم التى يدرسونها ، وهى كما ذكر ابن سينا لنا علوم ومناهج متعددة تشتمل على العلوم النظرية والعملية ، وتعتمد أصلا على المنطق اليونانى وعلى الكتب والمراجع الفلسفية ، ولقد ذكر ابن سينا فيما سبق أمام كل علم مرجعه الأصلى أو الكتاب العمدة فى هذا الاتجاه ، ونحن لن نقرأ هذا الثبت

---

(١) ابن سينا ، النجاة ، مرجع سابق ، ص ٧٣ ، ص ٧٤ ، البرهان من الشفاء ، مرجع سابق ، ص١٦٢ .

الطويل بأنواع تلك العلوم النظرية والعملية وأسماء الكتب والمراجع التى كان على طلاب «الدراسات الفلسفية » أن يدرسوها ويتقنوها إلا عرفنا مقدار هذا الخصب الثقافى الذى أتيح لهؤلاء « الطلاب»(*) .

رابعا : طرق التدريس :

بعد حديثنا عن أهداف التربية عند ابن سينا ، والمراحل التربوية المختلفة ومناهج التعليم فى كل مرحلة يهمنا أن نذكر شيئا عن طرق التدريس فى نظره؛ ذلك أن المناهج لا تصل إلى الطلاب بصورة واحدة ، أو بطريقة واحدة ، بل تتعدد الطرق التربوية والتعليمية بتعدد الفلسفات فى هذا الميدان ، والطريقة التربوية لابد أن تفهم فى ضوء عصرها وفى ضوء الأهداف المرجوة منها ، وسنحاول أن نستشف الطرق التربوية فى نظر ابن سينا من خلال كتاباته وترجمته لنفسه ، وستشمل الطريقة التربوية عنده ما وجدناه فعلا فى كتاباته ، وما نص عليه ودعى إليه ، وكذلك الطرق التى تلقى بها تعليمه ، ولم يعترض عليها أو ينص على خطرها وعدم جدواها ، ثم ما مارسه هو بنفسه من أساليب تربوية عندما مارس العملية التعليمية كمعلم لطلاب العلوم الفلسفية بجرجان[١] .

١- طريقة تعلم القرآن والخط العربى :

سبق أن ذكرنا أن ابن سينا يرى أن التعليم يبدأ فى سن السادسة من العمر وأن أول ما يعلم الصبى هو القرآن[٢] ، ولا يحدثنا ابن سينا حديثا مفصلا عن الطرق التربوية التى يراها لتعليم القرآن وحفظه وكأنه فى ذلك مقر بالطريقة السائدة فى عصره والتى حفظ بها نفسه ؛ إذ المعروف أن الأطفال قبل أن يتعلموا القراءة والكتابة كانوا يحفظون سورا قصيرة من القرآن بطريقة التلقين والتكرار[٣] ، فالمعلم يقرأ بعض السور

(*) إذا كان ابن سينا لم يحدثنا بتفصيل إلا عن المناهج التى كان يتلقاها طلاب « الدراسات الفلسفية» فلقد كانت هناك مناهج يتلقاها طلاب « الدراسات الإسلامية الأصلية » لا تقل تعددا وخصبا عن تلك المناهج ، ذكرها وتحدث عنها سواه ، وأيضا كانت هناك النقابات المهنية للتدريب المهنى أو الحرفى ، ومن يدرس الحركة التربوية فى القرن الرابع الهجرى مثلا يستطيع أن يرصد هذه الاتجاهات المختلفة فى التربية الإسلامية ويتتبع آثارها الفكرية والتربوية.

(١) البحث ، الفصل الأول.

(٢) البحث ، ص ١٢٧ .

(3) Royard Dodge , Muslim Education In Medival Tims , The Middle East Institute , Washington , D . C . 1962, PP 3-5.

القصيرة أمـام الأطفال ويكررونها معه عدة مرات حتـى يحفظوها عن ظهر قلب ، وقد يستعين المعلم فى تلك العملية « بكبار التلاميذ » الذين يوجدون عنده فى الكتاب . وقد تبدو تلك الطريقة مخالفة للطرق الحديثة فى التـعلم التى تعنى بالفهم لتيسير الحفظ على المتعلمين ولكنها تدل على كل حال « على روح التقوى والحماسية الدينية التى يتميز بها ذلك العصر »[1] والاتفاق الكامل على أهمـية القرآن فى حياة المسلـمين، ولقد كان مما يساعـد الطلاب على عملية الحفظ هذه تـلك الموسيقى القرآنيـة التى يستشعـرها دارسو القرآن ، وقـصر الآيات التى تشتـمل على تلك السور القصـيرة ، بجوار مـا كان يناله الصبى من رضا المحيطين به وتقديرهم لـه على هذا الحفظ ، وما كان يلقاه من عنت إذا فشل فى ذلك ، بجوار ما سبق أن ذكرناه من سهولة الحفظ فى تلك السن المبكرة[2] .

حفظ القـرآن الكريم إذن يتم عن طريق الحفـظ من الطالب والتلقين من المعلم ، ولذا فهو لا يبـدأ إلا بعد أن تشتد مفاصـل الصبى ويستوى لسانه ويتـهيأ للتلقين ويعى سمعه كـما يقول ابن سينا ، ولكن هل كان الطالب يفهم مـا يحفظ ؟ هل ضبط القرآن وكتابتـه فى « اللوح » وترديد الطفل له يكسبه نوعا من الفـهم ؟ ويبدو أن ابن سينا فى ذلك يشارك كل مـفكرى التربية الإسلامـية فى عدم الوقـوف عند تلك النقطة، وكل ما يهمه أن المجـتمع فى عصره كان يـريد معرفة القرآن ومـا يتصل به من علوم تعين على فهمه والتمكن منه ، ومن الطبيعى أن تكون الطريقـة الملائمة لتحصيل القرآن هى الحفظ والتذكر. ويجب ألا ندهش نـحن من أن كثيرا من أبناء المسلمين قد حـفظ القرآن بتلك الطريقة ولم يتـجاوز من العمر عشـر سنوات، إذ إن الحياة العقلية للـفرد لا تنفصل عن الحياة الاجتمـاعية بل هى جزء منها والطريق الذى تسلكه الحياة العقـلية يستضىء بهدى المجتـمع ويتأثر به ، وفى الوقت نفـسه تتشكل الحـياة العقليـة بحيث تلائم المجـتمع، فالحفظ والتلقين وسائل تربوية توافق المجتمع الإسلامى فى عصر ابن سينا وتحقق أهدافه فى «حفظ القرآن وتذكره».

وتبـدأ عمليـة « تعليم الخط » ومـا يتعلق به من الـقراءة والكتـابة فى هذه السن أيضا- سن السادسة · ويبـدو أن ابن سينا عندما يقول : « فإذا اشتـدت مفاصل الصبى واسـتوى لسـانه وتهيـأ للتلقين ووعى سـمعـه أخذ فى تعلم القـرآن وصور له حـروف

---

(١) أسماء فهمى : مبادئ التربية الإسلامية ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٦٦هـ، ص ٩٦.

(٢) البحث ، ص ١٣٥ .

(٣) ابن سينا: السياسة ، ص ١٠٧٤ .

الهجاء . . »(٣) فإنه قصد بذلك ما كان شائعا فى بلاده من تعليم « الخط » عن طريق الرسم فى «اللوح» إذ كان المعلم يرسم للطفل الحروف الهجائية العربية ويكلف الطفل بحفظ هذه الحروف صوتا وكتابة حتى يتقن كتابتها والنطق بها ، ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الأخرى وهى مرحلة تكوين المفردات والجمل . فالتعليم يبدأ بالحروف وينتهى بالمفردات والجمل. وبعدها يبدأ الصبى فى كتابة « لوحه » الذى يشتمل على بعض الآيات القرآنية التى يكلف بحفظها .

فتعليم الخط العربى كما يدل كلام ابن سينا كان يتم مع حفظ القرآن ، فمعلم القرآن يعلم الطالب حروف الهجاء والطالب يحاكى معلمه فى النطق وفى الكتابة حتى تتمكن منه ملكة « القراءة والكتابة » فيسمى مجيدا . وإذا كان تعليم الخط فى بلاد ماوراء النهر - حيث كان ابن سينا - يقوم به معلم القرآن ، فلقد كان فى أجزاء أخرى من العالم الإسلامى يفرد له معلمون مختصون به يرسمون للمتعلم الحروف بقوانين فى وضعها وأشكالها فلا يلبث المتعلم أن يحكم أشكال تلك الحروف على تلك الأوضاع فتجىء أحسن ما يكون ، وإذا كانت طريقة - بلاد ما وراء النهر فى تعليم الخط هى الطريقة الحرفية فلم تكن هذه الطريقة هى المتبعة فى الأندلس والمغرب[1] ، بل كان تعليم الخط عن طريق كتابة الكلمات جملة « ويكون ذلك من المتعلم ومطالعة العلم له إلى أن تحصل له الإجادة »، وهى « الطريقة الكلية المتبعة فى مدارسنا فى العصر الحديث.

حفظ القرآن إذن يبدأ فى هذه السن المتقدمة من العمر ، وهو مقدمة لتعلم «القراءة والكتابة» ثم يتعلم الطفل كتابة الحروف والنطق بها ، ثم بعد ذلك يسهل عليه كتابة جزء من السورة يكلف بحفظه ، ويدور تعلم القراءة والكتابة فى تلك المرحلة حول النص القرآنى » كتابة وحفظا ، وأحيانا يستخدم بجوار النص القرآنى بعض الأبيات والأراجيز التى تتضمن حكما وآدابا ومعانى أخلاقية سامية .

٢- طريقة تدريس الشعر للأطفال :

يقول ابن سينا : « وإذا أتى عليه من أحواله ست سنين فيجب أن يقدم إلى المؤدب والمعلم»[2] ، أما المؤدب فلكى يحفظ شيئا من الشعر العربى ، وأما المعلم فلكى

---

(١) مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ٩٥٠ ، وراجع أيضا « اختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية فى تعليم الخط وأساليبهم فى ذلك » نفس المرجع ص٩٤٩ ، ص ٩٥٠ ، مراجعة على عبد الواحد وافى ، لجنة البيان العربى ط ١ ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م .

(٢) ابن سينا : القانون ، ج ١ ، ص ١٥٧ .

يحفظ القرآن الكريم ، فلقد حدث فى عصر ابن سينا نوع من التخصص فى التعليم ، فهناك معلم القرآن لكى يحفظ الأطفال القرآن الكريم ، وهناك المؤدب يعلم الأطفال رواية شىء من الشعر والأدب ، ولقد تعلم ابن سينا الأدب على يد أبى بكر أحمد بن محمد البرقى الخوارزمى كما سبق أن ذكرنا[1] .

ويرى ابن سينا أن المؤدب يجب أن يختار الأشعار السهلة فى العبارة واللغة القصيرة فى الأبيات ، الخفيفة فى الوزن؛ كى يسهل على الطلاب حفظها وفهمها ، ويراعى المؤدب فى اختيار هذه الأشعار أن تكون قد قيلت فى أغراض خلقية سامية كمدح الأخلاق النبيلة وذم الأخلاق الرذيلة ؛ لأن الطفل فى تلك السنوات يكون أشد تأثرا بما يقرأ وبما يسمع . يقول ابن سينا : « وينبغى أن يروى الصبى الرجز ثم القصيدة فإن رواية الرجز أسهل وحفظه أمكن لأن بيوته أقصر ، ووزنه أخف. ويبدأ من الشعر بما قيل فى فضل الأدب ومدح العلم وذم الجهل وعيب السخف وما حث فيه على بر الوالدين واصطناع المعروف وقرى الضيف وغير ذلك من مكارم الأخلاق »[2]،أما أشعار الغزل والغناء المبتذل التى كان الشعر العربى يحفل بها فى القرن الرابع فلا تعطى للطفل فى تلك السن الصغيرة التى تشكل فيها أخلاقه ومثله وعاداته .

فدراسة الشعر تتخذ فى نفس الوقت وسيلة مباشرة لبث الأخلاق الكريمة فى نفس الصبى ، بجوار أثر الأوزان الشعرية فى نفوس الطلاب ؛ إذ تربيهم بجوار تلك التربية الأخلاقية « تربية جمالية » وتبث فيهم الذوق الفنى الجميل ، وتشبع ميولهم الغريزية للناحية الموسيقية بهذا الشعر الموسيقى السهل .

٣- أساليب التربية الخلقية :

لقد أظهر ابن سينا فهما كبيرا للأسس السيكولوجية للتربية الخلقية وكان له فى ذلك طريقان :

(أ) الاهتمام بالوسائل الدافعة المتمثلة فى القدوة الحسنة والبيئة الصالحة والتشجيع والترغيب والملاينة .

---

(١) البحث ، الفصل الأول .

(٢) ابن سينا : السياسة ، ص ١٠٧٤.

(ب) الوسائل المانعة والاتعاظ بالغير والعقاب ، واهتم كثيرا بما يتعلق بأضرار العقاب البدنى ولم يسمح به إلا عند الضرورة لأنه رأى أن الضرب المبالغ فيه نوع من الانتقام والتشفى كما أنه يفقده أثره التربوى المطلوب[1] .

ولقد كان لابن سينا نظرته الخاصة به إلى طبيعة الطفل، إذ إنه يرى أن نفس الصبى ساذجة فإذا نقشت بصورة وقبلتها نشأ عليها واعتادها ، إلا أنه من الممكن فى نظر ابن سينا أن يغير الإنسان من أخلاقه بيد أن عملية التطبيع الأخلاقى تكون أسهل وأهم فى السنوات الأولى من حياة الطفل .

ويستغل ابن سينا استعداد الطفل للتأثر بالإيحاء عن طريق الأشعار والوعظ والذم والتقليد والمناقشة والاستعانة بالشعر والقصص فى تهذيبه من الناحية الوجدانية ، وكانت وسائله لذلك: الوعظ والتلقين وذلك عن طريق بيان الصالح والطالح من الأمور وحفظ محاسن الأشعار والأخبار والنصائح .

كما وفق ابن سينا إلى فهم أثر الاستعانة بميل الطفل الفطرى إلى الاجتماع بغيره من الأطفال فى تربية الطفل تربية أخلاقية معينة ، إذ إن شخصية الطفل تنمو فى الجو الاجتماعى، وعن طريق الاختلاط يكتسب الطفل معرفة وخلقا وعادات وتقاليد. ولذلك فقد اهتم ابن سينا باختيار الصبية المرضية عاداتهم فإن الصبى عن الصبى القن وهو عنه آخذ وبه آنس كما يقول .

ولقد اهتم ابن سينا بتكوين العادات الطيبة منذ الصغر عند الأطفال؛ لأن الطريق إلى الفضيلة يكون بالتعليم والقدوة ؛ لذلك نرى اهتمامه البالغ باختيار مرضعة الطفل من الناحية الصحية والأخلاقية كما نحس عظيم اهتمامه باختيار المدرس لأن الصبيان يتأثرون به ويحاكونه فى كل شىء [2] .

٤- الحرية فى التعليم العالى :

لا يذكر لنا ابن سينا أى قيود أو شروط لكى يكمل الصبى دراسته العليا ، فما أن يمر بالمرحلة الأولى من التعليم ، وتظهر ميوله وقدراته ، حتى يوجه إلى التعليم العالى الذى يريد ، التعليم العقلى الفلسفى ، أو التعليم النقلى الإسلامى ، أو يتدرب على مهنة أو حرفة ، والواقع أن العلم فى القرن الرابع الهجرى كان ميسرا لكل راغب فى

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٧٤ ، ص ١٠٧٥ .

(٢) البحث ، الفصل الأول .

التعلم متعطش للمعرفة قـادر على الدراسة ، يدرس ما يشاء من العلوم ويختار ما يريد من العلماء والكتب والمراجع ، ويعتمد الطالب فى تلك المرحلة اعتمادا كبيرا على نفسه وعلى مقدار شـغفه بالعلم ، وتعدد ميـوله وقدراته ، ولقد كانت هناك حلقات مـتعددة للعلم وأنواع شـتى من المعرفـة فى هذا العصـر وكان لكل أسـتاذ حلقـته الخـاصة به ، والطلاب والمريدون يتوجـهون إليه . وقد يكون الـتعليم فى المنزل ، منزل الأستاذ كـما كان يفعل ابن سينا[١] أو منزل التلميذ أحيانـا كما فعل والد ابن سينا[٢] أو فى المسجد أحيـانا أخرى ، وكـان الطلاب أحرارا فى اخـتيـار نوع الدراسة التـى يريدون واختـيار الأساتذة ، وكـذلك كان الأساتذة أحرارا فى تحـديد عدد المحاضرات التى يلقـونها كل أسبوع ، واختيار الأوقات التى يريدونها بعد صلاة الفجر أو عند شروق الشمس أو بعد صلاة العصر أو فى المساء حسب الظروف .

٥- تنوع أساليب التعليم العالى :

إذا قرأنـا الأخبار الـواردة عن طرق التدريس التى اتبـعهـا ابن سينا فى حلـقات دروسه وفى تلقـينه العلم لطلابه وجدنا أنه لم يقتـصر على طريقة واحـدة فى تدريسه. والمعروف أن تـلاميذ ابن سـينا هم أولئك الذين اخـتاروا العلوم العـقلية ونالوا التـعليم الفلسفى الأولى الذى يمهـد لهذا الضرب من التـعليم العالى فى تلك العلوم الحكمـية، «وطريقة الشـرح» هى التى تبرز لنا فى حلقـات دروس ابن سينا ، ولا تظهـر « طريقة الإملاء» إلا نادرا ، إذ كـان تلاميـذ ابن سينا يقـرؤون « المجسطى » مـرة والشفـاء مرة والقانون تـارة أخرى وابن سينا يـشرح لهم[٣] . وليس من الغـريب أن تقل تدريجيـا طريقة الإملاء فى عصر ابن سينـا ، فلقد انتشرت الكتب فى القرن الرابع ومن ثم قلت الحاجة إلى « الإملاء » وأخذت « طريقة الإملاء » تقل تدريجيا وإن لم تختف تماما[٤] .

وبجوار طريقتى الشرح والإمـلاء نجد « طريقة المناظرة » التى تعد من أهم مظاهر التربية الإسلاميـة ، فقد كان الطالب يخالف أستاذه فى الرأى أحيـانا مع مراعاة التأدب

---

(١) البحث ، الفصل الأول .

(٢) البحث ،ص٤٠

(٣) ابن أصيبعة : عيون الأنباء ،ج٢ ، ص ٥ ، ص ٦ .

(4) A . S Tritton , Materials of Muslim Education , London Lusac & Co. L.T.D. 1957, P . 32.

والاحترام[1] ، ولقد ناظر أبو الريحان البيروني ابن سينا أكثر من مرة ، وكذلك كان يفعل غيره من الطلاب وهذه الطريقة تشحذ ذهن الطالب ، وتقوى الحجة عنده وتمرنه على سرعة التعبير ، وتعود المتناظرين الثقة بالنفس والقدرة على الارتجال .

وهناك أيضا طريقة « التعليم بالمراسلة » فابن سينا يؤلف رسائل وكتب صغيرة فى موضوع معين ويقدمها إلى طالب بالذات ، أو يرسل ردا على طالب أشكل عليه بعض المسائل كما فعل مع أبى الريحان البيرونى وأبى حسين أحمد السهيلي[2] ، وهناك أيضا طريقة البحث والاطلاع؛ فالطالب يعتمد على كل ما يقع تحت يده من كتب ومن مؤلفات، وكانت أسواق الوراقين ، والمكتبات الخاصة والعامة تعج بالكثير من المؤلفات والكتب فى شتى الفنون والعلوم .

وهكذا تنوعت أساليب التعليم العالى عند ابن سينا ، فهو يملى أحيانا على طلابه، ويناظرهم أحيانا ، ويشرح لهم فى الغالب ، ويؤلف الرسائل والكتب شارحا أو مجيبا على بعض الرسائل ، ويوصى طلابه بالقراءة والبحث والاطلاع مشيرا عليهم بالمراجع الخاصة بكل فرع من فروع العلم .

٦- التعلم بالحفظ والاستظهار:

كان اللجوء إلى الحفظ والاستظهار كوسيلة للتعليم طريقة مألوفة فى العالم الإسلامي[3] وربما يرجع شيوع تلك الطريقة إلى ما قبل الإسلام حيث لم تكن توجد وسائل الكتابة ، وحيث كان العرب أميين لا يقرؤون ولا يكتبون ، فاعتمدوا على ذاكرتهم كل الاعتماد فى حفظ الشعر الخاص بأمجادهم ومفاخرهم وذم أعدائهم، وجاء الإسلام فاعتمدوا على الذاكرة مرة أخرى فى حفظ الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والتعليمات الدينية؛ لأنها لازمة لهم فى حياتهم اليومية ، ثم ظلت طريقة الحفظ والاستظهار حتى بعد شيوع الكتب دليلا على العلم والتمكن فيه وشاع بينهم مثل قول الشاعر :

---

(١) محمد عطيه الإبراشى : التربية فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٧٦.

(٢) انظر أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبى الريحان البيرونى ص ١١٩ - ص١٥١، وجوابه عن سؤال أبى حسين أحمد السهيلى عن علة قيام الأرض وسط السماء ، ١٥٢- ص١٦٢ «من جامع البدائع » مرجع سابق .

(3) A. S. Tritton , Materials On Muslim Education ,Op .Cit. P.51. &Royard Dodeg , Muslim Education , Op. Cit . PP. 10-11.

ليس بعلم ما حوى القمطر

ما العلم إلا ما حواه الصدر

وقوله :

إذا لم تكن حافظا واعيا

فجمعك للكتب لا ينفع

أأحضر بالجهل فى مجلس

وعلمى فى الكتب مستودع؟

أو قوله :

استودع العلم قرطاسا فضيعه

وبئس مستودع العلم القراطيس[1]

فالعالم فى التصور الإسلامى هو «الحافظ» . وبقدر ما يكون الطالب حافظا لشتى الكتب يكون عالما . ويبدو أن « الحفظ والاستظهار » لم يكن قاصرا على العلوم النقلية التى تستدعى هذا الحفظ والاستظهار بل لجأ إليه طلاب الدراسات العقلية أيضا، فابن سينا يحدثنا عن حفظه لكتاب ما بعد الطبيعة عن ظهر قلب[2] . فالحفظ والاستظهار لم يكن خاصا بالقرآن والحديث والشعر وما يتعلق بذلك من علوم نقلية بل انتقل إلى ميدان « العلوم العقلية» واكتسبت بعض المؤلفات من الشهرة والتعظيم فى نفوس طلاب الحكمة ما جعلهم يحفظونها عن ظهر قلب، دليلا على تمكنهم فى تلك العلوم الفلسفية ؛ ولذا لم يكن من الغريب أن يؤلف ابن سينا أكثر كتبه بدون حاجة إلى الرجوع إلى أية مراجع عند التأليف اعتمادا على حفظه السابق .

٧- الممارسة :

ينصح ابن سينا الطالب بعد أن يختار العلم الذى سيتخصص فيه ، وبعد أن يقطع فيه شوطا أن يمارس عمليا هذا العلم ، فإذا كان يدرس الطب حاول أن يزاول عمليا هذه المهنة . وإذا كان يدرس الأدب والكتابة والإنشاء حاول التكسب بهذا العلم. وابن سينا يقصد بذلك أن يزداد الطلاب إقبالا على علومهم وإيمانا بجدواها ، وإتقانا

---

(١) محمد عطيه الإبراشى : التربية فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٦٣ .

(٢) ابن أصيبعة : عيون الأنباء ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٣.

لها عن طريق الممارسة العملية ، بجوار تدريبه على الاعتماد على النفس فى أمور معاشه. يقول ابن سينا: « فإذا وغل الصبى فى صناعته بعض الوغول فمن التدبير أن يعرض للكسب ويحمل على التعيش منها فإنه يحصل فى ذلك منفعتان ، إحداهما ، إذا ذاق حلاوة الكسب بصناعته وعرف غناها وجدها عظيمة فلم يضجع (يقصر) فى إحكامها وبلوغ أقصاها ، والثانية أن يعتاد طلب المعيشة »[1]؛فالطالب فى المرحلة العالية يمزج بين الدراسة النظرية والتطبيق العملى ويستفيد بدراسته فى حياته العملية ، وعدم الفصل بين الدراسة العالية وبين الحياة العملية أمر أدرك أهميته ابن سينا ونادى به ، وطبقه طلاب عصره ، ونحن نقرأ فى سيرة ابن سينا ، أنه زاول الطب بعد أن درسه ، فتكشفت له عن طريق الممارسة آفاق جديدة ، واكتشف تجارب عملية أضافها إلى معلوماته النظرية ، وكذلك نراه أيضا يزاول التأليف فى العلوم الفلسفية ولم يبلغ بعد الحادية والعشرين من عمره فيزداد خبرة وتمكنا فى تلك المعارف[2] . وتلك لفتة رائعة من ابن سينا لدور «الممارسة» وأهميتها فى العملية التعليمية .

٨- اللعب :

سبق أن ذكرنا أن ابن سينا يدرك أهمية اللعب فى حياة الطفل[3] ؛ ولذا نراه يحذر من أن يحمل الأطفال على ملازمة « الكتاب » مرة واحدة حتى لا يتعرضوا للسأم أو عدم النمو الضرورى فى هذا السن ، وابن سينا لا يهتم باللعب فى المرحلة السابقة للتعليم أو فى المرحلة الأولى فقط منه ، بل يرى أنه ضرورى أيضا فى حياة الطالب فيما بعد ، غير أنه إذا بلغ الرابعة عشر من عمره بدأنا فى تقليل اللعب له[4] ، وفرق بين تقليل اللعب وبين إغفال ذكره أو عدم الاعتراف به فى حياة الطالب التعليمية ، وحديث ابن سينا عن الرياضة ودورها فى حياة الإنسان يلقى الضوء الكافى على مقدار اهتمام ابن سينا المعلم والطبيب بدور الرياضة والألعاب فى حياة الطالب ، ونحن نقرأ ما يرويه لنا الجوزجانى عن جو المرح الذى كان يمارسه « طلاب الدراسات الفلسفية » من تلاميذ ابن سينا ، وكيف أن هؤلاء الطلاب بعد أن يفرغوا من مدارسة علومهم ، يحضر لهم المغنون على اختلاف طبقاتهم ويهيئ مجلس شراب بآلاته ، ويبدأ السمر والترفيه عن

(١) ابن سينا : السياسة ، مرجع سابق ، ص ١٠٧٦ .

(٢) ابن أصيبعة : عيون الأنباء ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٣ ، ص ٤ .

(٣) البحث : الفصل الثالث .

(٤) ابن سينا : القانون ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١٥٧ .

النفس، بعد طلب العلم وعناء التحصيل ، نقرأ ذلك كله فنجد خير دليل على أهمية عنصر اللعب والترويح عن النفس فى حياة الطالب التعليمية سواء كان فى مرحلة الروضة، أو المرحلة الأولى من التعليم ، أو حتى المرحلة العالية .

٩- الثواب والعقاب :

لما كانت السنوات الأولى من حياة الطفل فى منتهى الأهمية فى نظر ابن سينا ، فلقد اهتم بالتربية الخلقية فى تلك الفترة بالذات ، ورأى أن الطفل يتعود فى هذه السنوات الأولى العادات الأخلاقية الحسنة أو السيئة ، ولذا فلابد أن يبادر المعلم إلى رياضة أخلاق الطفل مستعينا فى ذلك بكل الوسائل التربوية الممكنة من ترهيب وترغيب وإيناس وإيحاش وإعراض وإقبال بالحمد مرة وبالتوبيخ مرة أخرى ما كانت تلك الوسائل كافية ، فإن احتاج المربى إلى الاستعانة بالعقاب الجسمانى لم يحجم عنه ولا ضرر فى اللجوء إليه سواء تعلق الأمر بالناحية الخلقية أو الناحية العلمية ، المهم ألا يتعود الصبى الإهمال ومفاسد الأخلاق منذ صغره .

واللجوء إلى العقاب الجسمانى لا يكون إلا بعد استنفاد كل الوسائل الأخرى ، ويكون أول الضرب كما قال ابن سينا « قليلا موجعا » فإن الضربة الأولى إذا كانت موجعة ساء الظن بما بعدها واشتد خوف الصبى ، وإذا كانت الأولى خفيفة غير مؤلمة حسن ظنه بالباقى فلم يحفل به[1] ، وبلغة علم النفس فإن ضربة العصا تؤلم الصبى فتؤدى إلى امتناعه عما يفعل حتى لا يقع عليه الضرب مرة ثانية ، والإنسان بطبيعته مفطور على الإقبال على ما يسره والابتعاد عما يؤلمه ، والذاكرة تلعب دورا هاما فى ذلك، إذ يستعيد الصبى سبب أوجاعه ويستحضر فى ذاكرته الموقف الذى ضرب فيه فيعمل على إبعاد كل ذلك وبهذا يستقيم[2] ، أما المبالغة فى الضرب فتؤدى إلى البلادة وانعدام الألم الذى به يتم الانصراف عن الأفعال القبيحة والسلوك الذى يراد تغييره وعدم تكراره .

---

(١) ابن سينا : السياسة ، ص ١٠٧٤.

(٢) أحمد فؤاد الأهوانى : التعليم فى رأى القابسى ، مرجع سابق ، ص ١٥١ ، وانظر أيضا: «قانون الأثر عند ثورنديك» (Law of Effect) ص ٢٠٦ - ص٢٠٨ ، ورأى ليفين فى الثواب والعقاب ص ٣٩٦ - ص ٤٠٠ من كتاب : التعليم أسسه ونظرياته لأحمد زكى صالح ، القاهرة، النهضة المصرية ، ١٩٥٩.

وإذا كانت هذه وجهة نظر ابن سينا فى « الثواب والعقاب » كأسلوب من أساليب التربيـة والتعليم ، فهـناك من علماء النفس والتربيـة المحدثين من ينكرها بدون قـيد أو شرط . ويرون أن أخطاء الطلاب لا تـدل على حاجتـهم إلى العقاب بقـدر ما تدل على وجـود شيء خـاطئ فى المنـهج أو فى طرق التـدريس أو فى الظروف الماديـة والمعنوية للعملية التعليمية[1] ، ومع ذلك فإن هناك أيضا من بين هؤلاء المعاصرين من يدافع عن ضرورة قدر مذكـور من العقوبات ، وإن كانوا يختلفون فيـما بينهم فى تحديد نوع تلك العقوبات وما ينبغى أن يحل محل العقاب الجسمانى من عقوبات تشعر الطفل أنه مؤاخذ بهفـواته ، وتبعـده عن معـاودة ارتكاب مثل هذه الأخطاء مـرة أخرى خوفـا من تلك العقوبات[2] .

١٠- القدوة :

لقد أدرك ابن سينا أن « القدوة » وسـيلة تربوية هامة فى حياة الطفل بالذات وفى حياة المتـعلم بوجه عام ، وأن الدور الذى يلعـبه المعلم فى تعليم الصبى يتـجاوز حدود عرض المعلومات علـى الصبى إذ يأخذ الطلاب عن المعلمين كثـيرا من العادات والأفكار والقـيم ؛ ولذا طلب ابن سـينا من المعلم أن يكون رجـلا فاضـلا يدرك قـيم المجتـمع والفضائل الخلقـية التى يجب أن يشب عليها الطلاب حتى يقتـدوا به ، يقول ابن سينا : «وينبغى أن يكون مـؤدب الصبى عاقـلا ذا دين بصيرا برياضـة الأخلاق حاذقا بتـخريج الصبيان وقورا رزينا بعـيدا عن الخفة والسخف قليل التبذل والاستـرسال بحضرة الصبى غير كز (منقبض الوجه عابس) ولا جـامد بل حلو لبيب ذا مروءة ونظافة ونزاهة ، قد خدم سراة القوم وعرف ما يتبـاهون به من أخلاق الملوك ويتعايرون به من أخلاق السفلة وعرف آداب المجالسة وآداب المؤاكلة والمحادثة والمعاشرة »[3] .

فابن سينا قد تنبه إلى أن « المعلم » لا ينقل إلى طلابه المادة العلمية فقط بل ينقل إليهم ما يؤمن به من قيم وأفكار ، وما يتحلى به من آداب وفضائل ، وهو إن كان يقوم بنقل المادة العلمية بشعور منه وجـهد ، فإن الطلاب يأخذون عنه آدابه ، وفضائله بدون

---

(١) ب . نن : التربـية مادتهـا ومبـادئها الأولية ، تـرجمة صـالح عبـد العزيز ، مـرجع سابق ، ص١٨٨ .

(٢) برتراند رسل : التربية لاسيمـا فى بواكير الطفولة ، ترجمة أحمد عـبد السلام ، مرجع سابق، ص ١٢٠ ، ص ١٢١ .

(٣) ابن سينا : السياسة : مرجع سابق ، ص ١٠٧٤ .

شعور منه أو جـهد فى عملية « التـعلم بالاقتداء » وابن سينا فى ذلك يلتـقى مع علماء التـربية المحـدثين عندما يبـرزون دور القدوة فى التـربيـة والتعليم عـمومـا وفى تكوين الاتجاهات والقيم لدى الطلاب خصوصا (١) .

خامسا : تعليم البنت :

لم يتحدث ابن سينا عن تعليم البنت ، وإذا كان قد تحدث عن تعليم الصبى فقد أغفل تعليم الصبـية ، ورغم أن القرن الرابع الهجـرى قد شهد حركـة نشطة فى التربية والتعليم ونـالت المرأة فى هذا القرن شيـئا من ثمار تلك الـنهضة ، ولمع فى سـماء هذا القرن أسماء فقيهات وشاعـرات ومغنيات . . . . إلخ ، بل كثيرا ما تطالعنا كتب الأدب وتاريخه بأسماء أديبات كن يعقدن المجالـس الأدبية لدراسة الأدب والشعر ونقد الشعراء والموازنة بينهم (٢) ، رغم ذلك كله فـإن ابن سـينا لم يتـحدث فى كـتـاباته عن تعليم البنت. فلماذا لا يرد فى كتاباته شىء عـن هذا الموضوع الهام ؟ وهل معنى ذلك أنه لم يوافق على تعليمـها ؟ وإذا كان قـد وافق على تعليمهـا فما هو نوع التـعليم الذى كان يريده لها ؟ أهو تعليم خاص بها ، أم أنه نفس تعليم الصبى الذى عرضنا له فيما سبق؟

للإجـابة على هذه التـساؤلات ، يجب أن نعـرف أولا تصـور ابن سينا للمـرأة ووظيفـتها فى المجـتمع ؛ لأن ابن سينا هو صـاحب الرأى الذى يربط التربيـة والتعليم بوظيفة الفرد التى يمارسها فى المجتمع ، وإذا رجـعنا إلى كتابات ابن سينا لنحدد وظيفة المرأة كما رآها رأيناه يذهب إلى أن الرجـل إنما يلجأ إلى الزواج كضرورة حياتيـة ، فهو يكسب القوت ويحتاج إلى مكان يخزن فيه ما يقتنيه حتى يعود إليه عند الحاجة ، فاتخذ المساكن والمنـازل ، ولما اتخذ المنزل وأصبـحت له المقتنيـات والممتلكات احـتاج إلى من يحافظ على ذلك أثناء مـغيبه فى بحـثه عن مصـادر الرزق فاتخذ الزوجة سكنا لنفـسه وحفيظة له على ماله ومقتنياته ولما غشيها حدث النسل والولد فازدادت حاجة الرجل إلى الكسب وإلى الزوجة(٣) ، تلك هى ضرورة المرأة الاجتماعية فى حياة الرجل.

(١) أحمد زكى صالح : الأسس النفسية للتـعليم الثانوى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٩م ، ص ٤٠١- ص ٤٠٢ .

(٢) محمد عطيه الإبراشى : التـربيية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٦٣ ، أسمـاء فهمى : مبادئ التربية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٤٨ - ص ١٥٠ .

A.S Tritton , Materials On Muslim Education , Op, Cit . PP. 141 - 142.

(٣) ابن سينا : السياسة ، مرجع سابق ، ص ٩٧١ .

والمرأة الصالحة فى نظر ابن سينا كما أرادها وحدد وظيفتها هى « شريكة الرجل فى ملكه وقيمته فى ماله وخليفته فى رحله وخير النساء العاقلة ، الدينة الحية الفطنة الودود الولود القصيرة اللسان ، المطاوعة العنان ، الناصعة الجيب ، الأمينة الغيب الرزان فى مجلس ، الوقور فى هيئتها ، المهيبة فى قامتها ، الخفيفة المبتذلة فى خدمتها لزوجها، وتكثر قليلة بتقديرها ، وتجلو أحزانه بتجميل أخلاقها ، وتسلى همومه بلطيف مداراتها »[1] .

فرسالة المرأة فى نظر ابن سينا أن تحافظ على مال الزوج فى عقل وحكمة وأن تقوم بواجبها فى إدارة المنزل وتربية الأطفال ، وأن تجلو أحزان الرجل وتسلى همومه، وليس من واجبها أن تكسب القوت أو تحصل المعاش فهذا واجب الرجل ،الذى يجب عليه ألا يعرض المرأة إلى الحاجة والاضطرار إلى كسب القوت. يقول ابن سينا : ولما كان من حق المرأة أن تصان لأنها مشتركة فى شهواتها وداعية جدا إلى نفسها ، وهى مع ذلك أشد انخداعا وأقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع أنفة وعارا عظيما وهى من المضار المشهورة ، والاشتراك فى الرجل لا يوقع عارا بل حسدا والحسد غير ملتفت إليه فإنه طاعة للشيطان ، فبالحرى أن يسن عليها فى بابها التستر والتحذر ، فلذلك ينبغى ألا تكون المرأة من أهل الكسب كالرجل بل يجب أن يسن لها أن تكفى من وجهة الرجل وأن يلزم الرجل بنفقتها[2]»فالمرأة ليست محتاجة إذن إلى التعليم المتخصص أو التعليم العالى الذى يحتاجه الرجل لكى يؤهله إلى عمل أو حرفة يكسب منها فى المستقبل.

وإذا كان هذا يفسر لنا شطرا من تجاهل ابن سينا لحق البنت فى التعليم أو واجب تعليم البنت فى المرحلة العالية المتخصصة فلماذا تجاهل تعليمها فى المرحلة الأولى وهى تلك المرحلة العامة التى يدرس فيها الطفل القرآن والشعر والقراءة والكتابة وتعاليم الدين؟

للإجابة على هذا التساؤل ، يجب أن نضع فى الاعتبار أن « الكتاب » الذى كان يعلم فيه الأطفال أثناء القرن الرابع كان خاصا بالذكور دون الإناث ، ولا ترد إشارات قوية إلى وجود كتاب خاص « بالإناث » أو حتى وجود « كتاب مختلط » .

ويشعرنا كلام ابن سينا السابق بضرورة أن تكون الفتاة مصانة متسترة ومتخدرة أنه لم يكن ليوافق على تعليم مختلط بين الإناث والذكور فى تلك المرحلة أيضا ؛ ولذا فقد

---

(١) ابن سينا : المرجع السابق ، ص ٤١-١٠ .

(٢) ابن سينا : الشفاء ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٥٦٢ ، ص ٥٦٣ .

كان تعليم البنات فى المنازل والبيوت يقوم به أهل البنت أو معلم أو مؤدب خاص بهن يقوم به ذو ثقة وخلق ودين ، ويبدو أن ابن سينا قد أقر هذا الأسلوب الفردى فى تعليم البنت، وترك تعليمها لأهلها ، يعدونها الإعداد الخلقى والدينى والثقافى الذى يريدونه.

تعقيب:

بعد أن عرضنا لآراء ابن سينا التربوية من حيث : أهداف التربية ، ومراحلها التعليمية ، ومناهجها وطرق تدريسها ، وتعليم المرأة نود أن نؤكد على أن مثل تلك الآراء أنها تمثل المعرفة التربوية التى وصل إليها اجتهاد ابن سينا فى ظل عصره ، وهى اجتهادات تجمع بين أصولها الإسلامية ، وأصولها غير الإسلامية من ثقافات الغير فى عصره ، وعلى سبيل المثال لا الحصر فإن حديثه عن أهداف التربية لا يرتفع إلى مستوى الأهداف الإسلامية للتربية ، إذ يمكن أن نذكر هنا أن الغاية من التربية هو تكوين الأجيال المسلمة القادرة على تحقيق أهداف التربية الإسلامية الثلاثة التالية .

١- عمارة الأرض المذكورة فى قوله تعالى : ﴿ ... هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿٦١﴾﴾ [هود] فالإنسان لابد أن يعد الإعداد الكافى لعمارة الأرض بالسياسة الشرعية ، والاقتصاد العادل المزدهر ، والأخلاق القرآنية الفاضلة ، وعمارة الأرض بمفهومها الإسلامى لا تقتصر على الجوانب المادية من العمران أو التحضر بل تشمل العمران المادى والروحى معا ، ولقد أدرك فقهاء الإسلام منذ البداية أن صلاح أمور الدنيا وعمرانها شرط ضرورى لصلاح أمور الدين ، حتى أن الإمام الغزالى المعروف بالزهد وتجاهل أمور الدنيا يقول : « إن مقاصد الخلق مجموعة فى الدين والدنيا ، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا ، فإن الدنيا مزرعة الآخرة وهى الآلة الموصلة إلى الله عز وجل لا لمن اتخذها مستقرا ووطنا »[(١)] .

ويطول بنا الحديث لو ذهبنا فى مناقشة معنى العمران الإسلامى بجوانبه المادية والروحية وضرورات التقدم الزراعى والصناعى والتجارى والعسكري.. إلخ، مع عدم إغفال السمو الروحى والخلقى فى نفس الوقت ، وكيف يختلف هذا العمران الإسلامى عن العمران الغربى الذى يتجاهل الآخرة والخلق والدين القويم[(٢)] . ومثل هذا الإسلامى لا يحققه إلا الأجيال المسلمة التى تربت تربية إسلامية صحيحة .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، ج١ ، البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٧م ، ص١٣.

(٢) فى العمران الإسلامى انظر : عبد الرحمن النقيب « مدخل لدراسة الاتجاه المعرفى والمهنى فى الشريعة الإسلامية ، فى بحوث فى التربية الإسلامية ، ج ٣ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص١١٣».

٢- عبادة الله المذكورة فى قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴿٥٨﴾ ﴾ [الذاريات] بكل ما تقتضيه العبودية لله من طاعة كاملة لله سبحانه وتعالى فى كل مأمر به والابتعاد عن كل ما نهى عنه ، والشخصية العابدة لله المنفذة لأوامره المجتنبة لكل ما نهى عنه هى هدف إسلامى تسعى إليه التربية الإسلامية (1) . ولا تقتصر فى الإسلام على القيام بأداء العبادات بالمعنى الضيق من صلاة وصيام وحج وزكاة والتى لا تمثل من وقت المسلم إلا ساعات محدودة ، بل يتسع معنى العبادة فى الإسلام ليشمل كل قول وعمل وسلوك يأتى به الإنسان ملتزما فيه بأوامر الله ومبتعدا به عن نواهيه، وبذلك تتحول حياة الإنسان كلها إلى عبادة واتصال كامل بالله ، وكلما لاحظ الإنسان ذلك فى جميع سلوكه ازدادت عبوديته لله(2) ، وعليه فنحن لا نحكم على تربية بالنجاح إلا بقدر ما تصل بالإنسان إلى درجات أعلى فى مجال العبودية الحقة لله سبحانه وتعالى .

٣- وخلافة الإنسان المذكورة فى قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: ٣٠] وقوله تعالى : ﴿ ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون ﴾ [الأعراف: ١٣٩] ، وغيرها من الآيات ، وما يتطلب هذا الاستخلاف من سعى نحو الكمال بقدر الطاقة البشرية حتى يصبح الإنسان أهلا لهذا الاستخلاف ، ولا يكون ذلك إلا بالاقتداء بالبارى سبحانه وتعالى فى صفاته حتى يصبح الإنسان ربانيا فى خلقه وسلوكه ، ولعل من أهم مهام الأمة المستخلفة أن تكون أمة قدوة فى سلوكها وسطا فى قيمها ومثلها، مقتدية برسولها ، آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر امتثالا لقوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣] ، وقوله تعالى : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران] .

---

(1) عفاف إبراهيم الدباغ « التصور الإسلامى للطبيعة الإنسانية ، محاضرة ، المعهد العالى للفكر الإسلامى فرع القاهرة ١٩٩١م ».

(2) فى معنى العبودية : راجع ابن القيم الجوزية : مدارك السالكين فى منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، دارالكتاب العربى بيروت ، ١٩٧٢م ، يوسف القرضاوى : العبادة فى الإسلام ، مؤسسة الرسالة بيروت ، ١٩٨١م.

وكذلك فـإن آراء ابن سينا فى تعليم المرأة تعتـبر متـخلفة جدا عن آراء كثـير من علماء الإسلام، بل وتعتبر أيضا مـتخلفة جدا عن روح الإسلام الذى لا يفرق بين المرأة والرجل فى طلب العلم ، والذى يجعل العلوم جميعا موصلة إلى الله.

ولما كانت العلوم توصل إلى الله على اخـتلاف أنواعها واختلاف مصـادرها فقد كانت مطلبا عاما للذكور والإناث معـا كل وفق ظروفه وقدراته وحاجاته الخاصة ، ولقد اندفع المسلمون رجـالا ونساء يحصلون العلم . وكمـا برز أسماء علماء وأدبـاء وشعراء وفقهاء، من الرجال فقد ظهر أيضا أسماء عالمات وأديبات وشاعرات وفقيهات من النساء فى عصور الازدهار الإسلامي[1] ، ويكفى أن نذكر هنا أن عالما واحـدا مثل ابن حزم القرطبى يعترف لهن بالفضل العلمى عندمـا يقول : « ولقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن مـالا يكاد يعلمه غيـرى ، لأنى ربيت فى حجورهـن ونشأت بين أيديهن ولم أعرف غيـرهن ولا جالست الرجال إلا وأنا فى حد الشبـاب وحين تبقل وجهى ، وهن علمتنى القرآن وروينني كثيرا من الأشعار ودربننى فى الخط [2] .

وعموما، فإننا لن نجد فى تعـاليم الإسلام نصا واحدا يحرم المرأة من طلب العلم والتعليم ، ولم يسرد التاريخ الإسلامى حالة واحدة حرمت فيها المرأة من التعليم بدعوى أن الإسلام يمنعها من ذلك، وكل ما أثاره الفقـهاء المسلمون من قضايا حول تعليم المرأة إنما هى نفس القضايا التى ما تزال تثار حاليا حـتى فى أكثر الدول تحضرا وتقدما مثل : ما هو الأفضل والأنسب للفتـاة : التعليم المختلط Co- Education أم التعليم المنفصل Seperate Education وهل تتعلم المرأة نفس علوم الرجل أم يجب أن تـراعى الوظيفة الاجتماعية والدور النوعى لكل جنس عند وضع المنهج ؟ إلى غير ذلك من القضايا التى لا تمس حق المرأة فى التـعليم وإنمـا تمس تنظيـمه وأشكـال هذا التنظيم . وقـد يدهش البعض إذا ذكرنا أنه على مستوى العالم مازالت توجد خمس وثلاثون دولة فيها النوعين من التعليم : المختلط وغير المختلط ، بينما توجد ست وثلاثون دولة لا تقدم إلا التعليم المنفصل[3] وأن دولة مثل بريطانيـا مازالت تحـتفظ بنصف عدد مدارسـها الثانوية غـير

---

(1) Kalil A . Toah : The Contribution of the Arabs to Education , Publications Teachers College Columbia , New York , 1926, PP, 78-84.

سعيد إسماعيل على : ديمقراطية التربية الإسلامية ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٥٤-٦٦.

(٢) محـمد عـبد الحـميـد عيـسى ، تاريخ التعلـيم فى الأندلس ، دار الفكر العربى ، القـاهرة ، ١٩٨٢م، ص٤٥٤.

(3) Jacqueline Chaboud : The Education and Advancement of Women, Unesco , Parvis , 1970, P22.

مختلطة[1] ، وأن دولة كالاتحاد السوفيتي الذى ظل خمسة وعشرين عاما يهاجم التعليم غير المختلط يعود ويرى الوجه الآخر من فائدة هذا التعليم المنفصل من الناحية النفسية والعلمية للطالبات[2] ، وكذلك فإن الاتحاد السوفيتي الذى يعد أكثر الدول إيمانا بتعليم المرأة وضرورة مساواتها بالرجل فى هذا المجال والذى يملك أعلى نسبة من عدد المهندسات فى العالم[3] إذ يبلغ عدد مهندساته ٣٦٪ من عدد المهندسين بالاتحاد السوفيتى ، ٤٥٪ من عدد المعلمين ، ٧٠٪ من عدد المدرسين ، ٨٠٪ من عدد الممارسين لمهنة الطب[4] ومع ذلك فإنه يعود حاليا إلى مناقشة ضرورة أن يأخذ المنهج الدراسى للفتاة طابعا خاصا يتناسب مع رسالتها الاجتماعية كامرأة .

ومن الطريف فى هذا المجال أن نذكر أن باحثا قد أحصى مجموع ساعات العمل الرسمى التى تقضيها القوى العاملة فى فرنسا ذكورا ونساء وتلك التى يقضيها النساء فقط فى « العمل المنزلى» فوجد أن الأولى ٤٠,٠٠٠ ساعة سنويا بينما الثانية ٤٥,٠٠٠ ساعة سنويا؛ ولذلك دعا إلى ضرورة الاهتمام بتدريس التدبير المنزلى للنساء والرجال جميعا فى المرحلة الثانوية[5]، وعلى ضوء ذلك كله يمكن أن نفهم كثيرا من القضايا التى أثارها الفقهاء ورجال التربية المسلمون حول تعليم المرأة وكيف يكون ، وهى قضايا كما رأينا مازالت مثارة فى الفكر التربوى المعاصر ، ولا أعتقد أنها تتعارض مع حق المرأة فى التعليم بقدر ما تتعلق بتنظيم ممارستها لهذا الحق على ضوء تعاليم الإسلام ، وهى تعاليم يخضع لها الرجل والمرأة معا فى المجتمع الإسلامى على قدم المساواة .

ولا أستطرد أيضا للتعليق على المراحل التعليمية والمناهج وطرق التدريس كما عرضها ابن سينا ، وأكتفى بهذا القدر من التعليق على آراء ابن سينا التربوية لكى أوضح أن اجتهادات ابن سينا التربوية إنما هى اجتهادات فى ظل ظروف ، وثقافة

---

(1) Ronald King : Education , Longman , London , 1972, P 47.

(2) J . Chaboud : op. Cit , p87.

(3) John Newson : The Education of Girls , Faber and Faber . LTD, London , N.D. P 159 .

(4) J . Chaboud : op. Cut , P53.

(5) Ibid , P100.

عصره، وإننا عندما ندرسها اليوم فإنما ندرسهـا لنرى مقدار ما فيها من أصالة ، ومقدار ما فيـها من استعـارة من ثقافات الغيـر ، ومقدار ما فـيها من عناصر قـوة ومن عناصر ضعف، عسى أن نستفيد من كل ذلك فى دراسة نظمنا التربوية المعاصرة وما أصاب تلك النظم أيضا من أصالة ومـا وقعت فيه من استـعارة قد لا ترتفع إلى مستـوى طموحات تلك الأمة .

الفصل الرابع

أثر ابن سينا التربوى

فى الشرق والغرب(*)

(*) هذا الفصل كتبه الباحث عند إعداد الرسالة للطبع ١٩٨٣م ولم يكن متضمنا فيها عند إجازتها.

أولا : أثر ابن سينا التربوى فى الشرق

أثر ابن سينا فى العالم الإسلامى تأثيرا تربويا ضخما يمكن أن نتمثله فيما يأتى :

١- تعميق الاتجاه الفلسفى فى التربية الإسلامية :

سبق أن ذكرنا أن التيار الفلسفى كان يمثل أحد التيارات الفكرية والتربوية فى العالم الإسلامى ، وقد لا يكون هذا التيار الفلسفى هو أقوى التيارات الفكرية كما سبق أن ذكرنا ولكنه كان تيارا مؤثرا وفعالا . ولا يمكن أن نذكر هذا « التيار الفلسفى » ولا يذكر اسم ابن سينا كأحد أعلامه البارزين ، وقد عمق ابن سينا هذا الاتجاه الفلسفى فى الحياة الإسلامية خلال القرن الرابع الهجرى سواء بشخصه « كمعلم للفلسفة » أو بتلاميذه الذين أكملوا رسالته من بعده أو بمؤلفاته العديدة ، ولاشك أنه تعدى فى نفوذه التربوى دائرة عصره إلى ما بعده بقرون .

كان ابن سينا يؤمن كما مر بنا « بقدرة العقل » على الوصول إلى المعرفة التى يمكن الوصول إليها عن طريق النص ، وكان يعتقد أنه إذا كان « النص » يوصل الإنسان إلى المعرفة الحقة فإن البرهان المنطقى والمقدمات الصحيحة توصل الإنسان أيضا إلى تلك المعرفة ، والإنسان الحكيم إذا ما أخلص للحكمة والمعرفة فإنه يستطيع أن يصل إلى ضرب من « المعرفة العقلية » يحتار لها سائر الطلاب ؛ لذا كان ابن سينا يطلب من تلاميذه والمترددين على حلقات دروسه أن يخلصوا « للحكمة » وأن يقضوا الجزء الأكبر من وقتهم فى البحث عن دقائقها وتفهم مسائلها ، ويروى لنا أحد تلاميذه وهو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان كيف كان ابن سينا يحاول أن يفعل ذلك مع طلابه بقوله : «حضرت أنا وجماعة من تلاميذ شيخنا الرئيس بكرة سبت مجلس درسه الشريف ، فاتفق أن ظهر منا فى ذلك اليوم فتور عن إدراك ما كان يحققه الشيخ فقال لنا : «كأنكم صرفتم بارحتكم فى التعطيل » فقلنا : نعم ، كنا أمس مع جمع من الرفقة فى نزهة فلم يتيسر لنا مطالعة الدرس ومراجعة ما كنا فيه ، فلما سمع الشيخ ذلك تنفس الصعداء وفاضت عيناه بالدموع وقال : « إنما أسفى على أن اللاعب بالحبال قد يبلغ أمره فى لعبه الذى هو من الملكات الجسمانية إلى حيث تتحير فى غرابة علمه عقول ألف ألف عاقل ، ولكنكم لما لم يكن عندكم للحكم والمعارف الحقه مقدار ومنزلة آثرتم البطالة واللهو على اكتساب العلم والفضيلة فلم تقدروا أن تنزلوا الملكة الروحانية من أنفسكم منزلة يتحير فيها جهلة الزمان »[١] .

---

(١) محمد محمود الخضيرى : « سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام » ضمن : الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ٥٤ ، ص ٥٥ .

فابن سـينا كان يريد من تلامـيذه أن يقدروا الحكمـة والمعرفـة حق قدرها ، وأن يحاولوا إتقـانها بصورة تبـهر العقول وتجـعل غيرهم من أصـحاب الاتجاهات الصوفـية والنصية يعترفون لهم بالنقوق العقلى ، وإذا كان ابن سينا قد أراد أن يلقن طلابه « حب المعرفة » فقد لقنهم أيضـا : شيئا من الاستقلال وعدم التبـعية الكاملة لآراء المشائين وإن أغـضب بذلك المشتـغلين بالفلسـفة فى عـصره ، فـحب الفلسـفة وعلوم الحكمـاء مع الاستـقلال العقلى والاتجـاه إلى العلوم بكنه القوة كانت الأصـول الفكرية التى أراد ابن سينا أن يبثها فى نفوس طلابه ومريديه .

ولقد عمق ابن سينا هذا الاتجاه الفلسفى بالصورة التى حركت الاتجاهات الأخرى لمحاربته ، فابن رشد حارب الاستقلال عند ابن سينا ومخالفته لآراء أرسطو ، والمتصوفة حاربوا الاتجـاه الفلسفى عمومـا ممثلا فى شخص ابن سـينا وكتبه ، وكـذلك فعل أهل السنة، وتلك المعارضة الشديدة فى حـد ذاتها دليل على نفوذ ابن سينا الواسع ؛ وذلك لأنه « لا هجوم الغزالى الحاد ولا شروح ابن رشد على أرسطو ولا تحليقات السهروردى الصوفية وضعت حدا لاتجاه ابن سينا الفلسفى ونفوذه »(1) .

والطريف أن هذا الاتجاه الفلسفى فى المعرفة والذى حمل لواءه ابن سينا فى القرن الرابع الهجرى ومثله أفضل تمثيل فى البيئة الإسلامية قد جذب له روادا مخلصين . وفى نفس الوقت فقد بلغ تعلق بعض الناس به أن حاولوا تقليده والانتماء إليه وإن لم يكونوا أهله . فقـد روى لنا ناصر خسـرو العلائى (ت ١٠٨٨م) أنهم دلوه على رجل اسـمه على النسائى وهو شاب يتكـلم الفارسية بلهجة الديـالمة وكان وهو يتكلم يقول : « إنى قرأت كذا علـى الأستاذ ابن سينا رحـمه الله ، وهكذا سمعت منه » لكى يعـرف ناصر خسرو وغيره أنه تلميذ ابن سيـنا ، ولما ناظره ناصر خسرو اعترف له على النسائى بأنه قليل المعرفـة بكل علم ويجب أن يقرأ مـعه قليـلا فى الحساب - فـخرج ناصر خسـرو متعجبا وقال : « فإذا يعلم الآخرين وهو لا يعلم شيئا » (2) . ومهما يكن مقدار صحة هذه الرواية فـهى تدل عـلى مـدى تقـدير كل من الرجلين لابن سـينا وفكره واتجـاهه الفلسفى.

ولقد ظل ابن سينا شخصية فلسفيـة مؤثرة فى عصره ثم امتد تأثيره إلى غيره من العصـور حتى أن رائدى حـركة الإصلاح الدينى الإسـلامى فى العصـر الحديث وهمل

---

(1) Afnan , Sohiel : Aviceena His Life and Works , op . Cit . P . 242.

(٢) ناصر خسرو العلائى : نامه ، مرجع سابق ، ص ٣.

جمال الدين الأفغـانى والشيخ محمد عبده عندما أرادا أن يحـدثا يقظة عقلية فى العالم الإسـلامى لم يجدا خـيـرا من كتب ابن سـينا كـأداة من أدوات تلك اليـقظة فأوصـوا بدراستها والوقوف على منهجها العقلى الفلسفي[١] .

٢- اشتغاله بالتدريس لفترة طويلة من الزمن :

فهو فى جـرجان ينزل بدار بجوار أبى محـمد الشيرازى وتتـحول تلك الدار إلى حلقة علم لطلاب العلوم الفلسفية والعقلية ، وعندما ينتقل ابن سينا إلى الرى فى خدمة السيـدة وابنها مـجد الدولة على نحـو ما مر بنـا فى سيرته نجـد أن طلاب تلك العلوم الفلسـفيـة يجتـمعون كـل ليلة فى داره يقرأ بعـضهم وابن سـينا يشرح لهم ، أمـا فى «مجـالس الأمراء» فقد كـان ابن سينا يناقش ويناظر ويفيض على الجـالسين من علومه ومعـارفه وما وجد قط بين الجـالسين من يجاريه فى ذلك[٢] . ولقد تتلمذ على يد ابن سينا وحـضر مجلس تدريسه جـماعة من العلمـاء والحكماء الذين أعجبـوا بشخصيـته وعلومه وردت أسمـاء بعضهم ضمن ترجـمة ابن سينا وفى ثنايا كتب التـراجم المختلفة ونحن نذكر هنا بعضا منهم على سبيل المثال :

(أ) **أبو عبيـد عبد الواحد بن مـحمد الفقيـه الجوزجانى** : وكان من خواص أبى على وملازمى مـجلسه وظل متـصلا به حوالى خـمس وعشريـن سنة إلى آخر عمـر الشيخ (١٠٣٧/٤٢٨) ، ولقد كان يشجع ابن سينـا على التأليف والتصنيف ويعينه على ذلك فى كثـير من مؤلفـاته وخصوصـا بعد اشتـغال الشـيخ بالوزارة وكثرة أعـماله ، ودور الجوزجانى فى تأليف كتاب الشفاء وكتابته دور بارز ، كما أننا نجد الجوزجانى ينشط بعد وفاة أستاذه فيجمع ما تفرق من تصانيفه وتآليفه ويدونها ، ولولا ما بذله فى هذا السبيل من الجهـد لضاعت معظم كتب ابن سـينا ، فقد كـانت عادة الشيخ أن يعطى كتـبه لمن يطلبها من غير أن يحتفظ لنفسه بصورة منها . وكتاب « داتسن نامه علائى » الذى كتبه ابن سـينا بالفارسـية لـم يكن قد بقى بعـد وفاة الشـيخ غـير الأجـزاء الخاصـة بالمنطق والإلهيات والطبـيعيات وتلف الباقى ولكن الجـوزجانى كما يقول فى ديباجـة رياضيات داتسن نامه علائى قد ترجم الأرثمـاطيقى عن أرثماطيقى كتاب الشفاء اخـتصارا ، كما نقل فصول الهـيئة والموسيقـى عن رسالة أخرى لابن سينا باللغة الـعربية، وهكذا رتب

---

(1) Watt, W . Montgomery : Islamic Philosophy and Theology , Islamic Surveys I , op , cit . PP 69 - 71.

(٢) راجع هذا البحث : « ابن سينـا نشأته وحياته » ففـيه صورة حية لجهـد ابن سينا العلمى طوال حياته .

الكتاب وأكمله ، كذلك كتب الجوزجاني سيرة ابن سينا وترجمة حياته ، وأكمل كتاب النجاة وفسر مشكلات القانون وشرح رسالة حى بن يقظان وصنف بالفارسية كتاب الحيوان ، فإذا كان البيهقى بعد ذكر ذلك يقول عنه : « ولم يوجد فى تلامذة أبى على أقل بضاعة منه وسمعت بعض أساتذتى أنه قال : الحكيم أبو عبيد كان فى مجلس أبى على شبه مريد لا شبه تلميذ مستفيد »[1] لأدركنا كيف كانت توزن أقدار الرجال علميا فى هذا العصر بمقياس مقدار ما ساهموا فيه من تطوير العلم والمعرفة وليس بمقدار حفاظهم على أفكار السابقين من أساتذهم حتى ولو كان هؤلاء الأساتذة أمثال الشيخ ابن سينا .

(ب) **أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد المعصومى** : وهو أصفهانى المولد والمنشأ والمسكن ، وكان أفضل تلامذة أبى على ، وهو الذى صنف أبو على باسمه «كتاب العشق » ولما أجاب أبو على على أسئلة أبى الريحان البيرونى اعترض أبوالريحان على تلك الأجوبة ويبدو أنه اشتد فى رده على الشيخ ابن سينا فامتنع أبو على عن مناظرته فأجاب المعصومى على اعتراضات أبى الريحان وقال : « لو اخترت يا أبا الريحان لمخاطبة الحكيم ألفاظا غير تلك الألفاظ لكان أليق بالعقل والعلم » . ولقد صنف المعصومى كتابا فى المفارقات وأعداد العقول والأفلاك وترتيب المبدعات ، ويذكر البيهقي: « أنه رأى رسالة فى عالمية الله تعالى منسوبة إليه » لم يتحقق أنها له أو لغيره ولكنه يرجح أنها له ، ولقد ظل أبو عبد الله محمد ملازما لابن سينا حتى توفى الشيخ فخلفه فى البحث والتدريس إلى أن توفى عام ٤٥٠هـ [2] .

(جـ) **أبو المنصور الحسين بن محمد بن عمر بن زيلة الأصفهاني** : وكان من خواص تلاميذ ابن سينا ومن بطانته ، ولقد ذكر البيهقى أنه كان مجوسى الملة ولكنه يشكك فى ذلك ولا يجزم به ، وكان أبو منصور عالما بالرياضيات وماهرا فى صناعة الموسيقى والتأليف فيها ، فهو مؤلف وموسيقى فى نفس الوقت ، ومن تصانيفه الاختصار من طبيعيات الشفاء ، ولقد شرح رسالة حى بن يقظان ، وله كتاب فى النفس ورسائل أخر كما يقول البيهقى ، ولقد مات بعد موت أبى على باثنتى عشرة سنة »[3] .

---

(١) النظامى العروضى السمرقندى : حواشى جهار مقاله ، مرجع سابق ص ١٧٥ ، ص ١٧٦ ، ظهير الدين البيهقى ، تاريخ حكماء الإسلام ، مرجع سابق ص ١٠١ .

(٢) ظهير الدين البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٣ ، محمد كاظم الطريحى : ابن سينا بحث وتحقيق ، مرجع سابق ، ص٤١ .

(٣) البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٩٩ ، ص ١٠٠ .

(د) الرئيس كيـابهمنيار بن مـرزبان الأذريجـانى : كان تلـميذ أبى عـلى ، وكان مجـوسى الملة وكان حظه من العربية ضـئيلا وله مـباحثات عـديدة مع الرئيس ابن سينا حتى قال البيهقى: « والمباحث التى لأبى على أكثرها مسائل بهمنيار تبحث عن غوامض المشكلات » ، ومن تصانيف بهـمنيار : كتاب التـحصيل ، وكتـاب الرتبة فى المنطق ، وكتاب الموسيقى ، ورسائل أخرى كثيرة ، ومات بعد ابن سينا بحوالى ثلاثين سنة[1] .

(هـ) شرف الدين أبو عبد اللـه محمد بن يوسف الإيلاقى : نسبة لإيلاق وهى مدينة فى نواحى نيسابور وكان عربى الأصـل اجتمعت فيه الفضائل العلميـة والعملية معا وله تصانيف كثيرة منها : كتاب اللواحق وكتاب دوست نامه وكتاب سلطان نامه وكتاب فى إعداد الوفق وكتاب الحـيوان وغير ذلك من المؤلفات ، ورغم أنه كان يخـتلف إلى عمر الخيـام وغيـره من طلاب « العلوم الحكمـية » إلا أن ابن سـينا كان أسـتاذه الأول بدون شك[2] .

(و) غيـاث الدين عمر بن إبراهـيم الخيام النيـسابورى : وهو من الجيل اللاحق لابن سينا إذ توفى سنة ٥١٧هـ ولكنه كان يعـتبر ابن سينا أستاذا له ، ولقد كان عـمر الخيام كمـا يقول البـيهـقى تلو أبى على فى أجزاء الحكمـة غيـر أنه كان ضنينا فى التـصنيف والتعليم ولم يصنف إلا مخـتصرا فى الطبيعيات ورسـالة فى الوجود ورسالة فى الكون والتكليف ، وكان عالما باللغـة والفقه والتاريخ والعلوم الفلسفيـة ، ويقال أنه قبل وفاته كان يقرأ فى كـتاب الشفاء لابن سـينا فلما وصل إلى فصل الواحد والكثـير توقف عن القراءة وقال : أدع الأذكياء (يقصد كتب ابن سينا) حتى أوصى ، فأوصى وقام وصلى ولم يأكل ولم يشرب ، فلـما صلى العشـاء الأخيرة سجـد وكان يقول فى سـجوده : «اللهم إنك تعلم أنى عـرفتك على مبلغ إمكانى فـاغفر لى فـإن معرفـتى إياك وسيلتى إليك» . ومات وكتاب الشفاء لابن سينا آخر عهده بالقراءة [3] .

والواقع أن الحـديث عن الذين تتلمذوا لابن سـينا يطول بنا إذا حـاولنا الترجـمة لهـم. فبـجوار هـؤلاء يمكـن أن نذكر أبو محـمـد الشيرازى ، وسـليمـان الدمشـقى وأبو القاسم الكرماني، وأبو الريحان البيرونى ، وأبو على أحمد بن يعقوب الشهير بابن مسكويه (٤٢١هـ) وأبو سـعيد بن أبى الخـير الصوفى وأبو الحـسين العروضى وأبو بكر

---

(١) نفس المرجع ، ص ٩٧ - ص٩٩.

(٢) نفس المرجع ، ص ١٣١ - ص١٣٢.

(٣) ظهير الدين البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٩ - ص ١٢٣.

البرقى الخوارزمى والوزير أبو الحسين السهلى وآخرون من أبناء جيله[1] . فلقد كان ابن سينا محصلة ثقافة عصره فى مجال تخصصه ، عنه يصدر طلاب المعرفة بعد أن ينهلوا من علومه ومعارفه بقدر ما يستطيعون ويريدون .

٣- مؤلفات ابن سينا :

لا يملك أى باحث فى تراث القرن الرابع الهجرى إلا أن يقف طويلا أمام هذا الإنتاج الضخم الذى تركه لنا ابن سينا من كتب ورسائل تحتوى على كل علوم عصره تقريبا ، ومؤلفات ابن سينا تمتاز بالوضوح والشمول ، ووضوح العبارة واشتمال كتبه على أكثر ما ذهب إليه فلاسفة اليونان وكلماتهم وما وصلوا إليه من علوم ومعارف . ورغم أن فلاسفة الشرق كثيرون تزخر بأسمائهم كتب التراجم إلا أن الشهرستانى بعد أن يذكر بعضهم يقول : « وإنما علامة القوم أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا » ، وعندما أراد أن يلخص آراء الفلاسفة لجأ إلى كتب ابن سينا بالذات؛ لأنها تمثل آراء الفلاسفة فى أوضح صورها وأكثرها كمالا وأوضح ذلك القصد بقوله : « ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة (الفلاسفة) ونظره فى الحقائق أغوص اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز لأنها عيون كلامه ومتون مرامه وأعرضت عن نقل طرق الباقين وكل الصيد فى جوف الفرا »[2] لذلك عده الذهبى بحق «رأس الفلسفة الإسلامية » [3] .

ولقد بلغت مؤلفات ابن سينا كما أحصاها الأب قنواتى مائتان وستة وسبعون مؤلفا صنفها حسب الموضوعات التى عالجها ابن سينا ، ومجرد قراءة الموضوعات التى ألف فيها ابن سينا ترينا مقدار هذا الشمول وسعة الأفق التى امتاز بها هذا العقل السينوى ، فهو يؤلف فى الفلسفة العامة والمنطق واللغة والشعر ، ويؤلف فى العلوم الطبيعية من طبيعة وعلم نفس وطب وكيمياء ، ويؤلف فى العلوم الرياضية من رياضيات وموسيقى ، وفلك ، ويؤلف فى الإلهيات من ميتافيزيقا وتوحيد وتفسير وتصوف . ويؤلف فى الفلسفة العملية من أخلاق وتدبير منزل وسياسة ونبوة ، ويكتب الرسائل مشاركا بها فى شتى مجالات البحث والمعرفة ، ولقد شغلت كل هذه المؤلفات

---

(١) عباس محمود العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ٢٢، محمد محمود الخضيرى : « سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام » فى الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، مرجع سابق ص٥٣ - ص٥٩ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٩٣ ، ص٩٤ ، الأب بولس مسعد: ابن سينا الفيلسوف بعد تسعمائة سنة على وفاته ، مرجع سابق ، ص ٦٢ .

(٣) الذهبى : سير أعلام النبلاء ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ١١٩ .

طلاب العلوم العقلية فى عصر ابن سينا فعكفوا عليها قراءة واطلاعا وبحثا ، وأرسلوا إليه يستفسرون عما خفى عليهم ، أو جلسوا بين يديه يقرؤونها وهو يشرح لهم ما أشكل عليهم فهمه ، وبعد وفاة ابن سينا عكف طلاب الحكمة على تلك المؤلفات يشرحونها ويشتغلون بها قراءة ودراسة حتى قال ابن خلدون مصورا مقدار إقبال طلاب الحكمة عليها بقوله : « وتجد الماهر منهم عاكفا على كتاب الشفاء والإشارات والنجاة»(٢) ، وسبق قول الشهرستانى « أن طريقته - ابن سينا - أدق عند الجماعة ونظره فى الحقائق أغوص » .

ولقد كان كتاب « القانون » فى الطب هو عمل ابن سينا الرئيسى فى الطب بجوار بعض الأراجيز والرسائل ، والكتاب يدور حول الأمراض وعلاجها ، ولكنه يمتاز بالتصنيف والتبويب حتى أصبح دائرة معارف طبية فى عصر ابن سينا والعصور التالية من بعده ، ورغم أن ابن رشد كان طبيبا وألف فى الطب وشرح ولكنه ما أتى بطريف أو بلغ شأن ابن سينا ، وظل كتاب القانون لابن سينا هو العمدة والمرجع الرئيسى لطلاب الطب فى الشرق كله (٣) . وإذا كان القانون هو كتاب الطب الرئيسى لابن سينا فإن كتاب الشفاء يعتبر عند جميع دارسى الفلسفة عمله الرئيسى فى الفلسفة (٤) ؛ ولذا فقد ركز أعداء ابن سينا هجومهم على كلا الكتابين ، ولقد روى العروضى السمرقندى أنه سمع رجلا ينتقد كتاب القانون وجعل من انتقاده كتابا سماه « إصلاح القانون » وقد رأى العروضى السمرقندى الرجل والكتاب « أما الرجل فمعتوه ، وأما الكتاب فمكروه»(٥) .

أما فريد الدين العطار الصوفى النيسابورى (٥١٣- ٥٨٦هـ) فقد هاجم كتاب النجاة والشفاء ونصح بهجرهما لعدم غناهما للباحث عن الحقيقة . يقول فريد الدين العطار : « إن كتابى ابن سينا النجاة والشفاء لا غنى فيهما ، فاهجرهما واعرف الشريعة»(٦) . ونجد أن ابن رشد الفيلسوف يهاجم ابن سينا أيضا فى كتابه تهافت

---

(١) راجع تفصيل ذلك فى ، قنواتى ، مؤلفات ابن سينا ، مرجع سابق .
(٢) ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٥١٦ .
(٣) الأب يوحنا قمير : ابن رشد ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٩ ، ص ١٣ .
(4) Afnan Sohiel : Aviccena His Life and Works, op , cit . P 201.
(٥) العروضى السمرقندى : جهار مقاله ، مرجع سابق ، ص ٧٦ .
(٦) عبد الوهاب عزام : التصوف وفريد الدين العطار ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥ م ص ٧٥.

الفلاسفة فى أكثر من موضع لأنه ترك آراء أرسطو وانفرد ببعض الآراء [(١)] ، وأيضا فإن رجال الفقه وأهل السنة قد اشتركوا فى الهجوم على كتب ابن سينا ، وحاولوا التقليل من أهميتها فنجد أن ابن صلاح عندما يسأل : هل تجوز القراءة فى كتب ابن سينا ؟ فيرد قائلا : « لا يجوز لهم ذلك (طلاب العلم) ، ومن فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى، ولم يكن ابن سينا من العلماء بل كان شيطانا من شياطين الإنس» [(٢)] ، أما الغزالى فقد راعه نفوذ الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا فحاول أن يهدم هذا النفوذ بكتابه « تهافت الفلاسفة » الذى قصد به الفارابى وابن سينا لأن كتبهما تمثل الفكر الفلسفى فى أوضح صوره وأكثرها شيوعا وذيوعا بين طلاب المعرفة .

وإذا كنا نجد مثل هذا الهجوم على كتب ابن سينا وتراثه العلمى فقد كان هناك آخرون يتعبدون فى محرابها ويدافعون عنها ، ففى القرن الحادى عشر نجد الحكيم صدر الدين الشيرازى يجمع كل الآراء التى يمكن أن تنتقد بها مؤلفات ابن سينا الفلسفية ويعلق عليها ويرد على منتقديها ، وبذلك ظلت كتب ابن سينا تراثا يتناقله طلاب المعرفة عبر العصور حتى أننا نجد أن جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده يتأثران بها ويرون فى دراستها دواء لجمود الشرق وأخذا بأسباب المدنية فيدعوان إلى نشرها والإكثار من طبعها وذيوعها بل يخطوان فى ذلك خطوات يكملها من بعدهما تلاميذ لهما وأتباع لعل من أبرزهم الشيخ مصطفى عبد الرازق [(٤)] .

ثانيا : أثر ابن سينا التربوى فى الغرب :

شهد القرن الحادى عشر الميلادى فى أوربا حركة تقدم اجتماعى وسياسى وازدهار أدبى وعلمى ، وبدأت أوربا تتطلع إلى علوم الشرق ومعارفه ، وفى تلك الفترة كان المسلمون قد قطعوا أشواطا كبيرة فى كافة مجالات العلوم والفنون كما سبق أن ذكرنا، وقد قارن سوزرن (Southern) على سبيل المثال بين ثقافة البابا جربرت (٩٤٠-١٠٠٣) المعاصر لابن سينا وبين ثقافة ابن سينا ، وبعد المقارنة نعى ما وصلت إليه الثقافة

---

(١) ابن رشد : تهافت الفلاسفة ، فى أكثر من مكان انظر مثلا ج ٢ ص ٤٨٠ ، ص ٦٣٨ .

(٢) ابن صلاح (عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهروزورى ٥٧٧هـ - ٦٤٣هـ) فتاوى ابن صلاح نشر منير الدمشقى ، (بدون) عام ١٣٤٨هـ ، ص ٣٤.

(٣) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده ، مطبعة المنار ، ١٣٢٤هـ ، ج ٢ ، ص١٦٤ .

(4) Abdel Rahman Elnakib : The Educational Reform of Al-Azhar 1872-1972, Ph.D. Thesis , Exeter University , 1980 , PP . 165 - 167.

المسيحية ممثلة فى أعلى شخصية دينية لديهم - من ضحالة وجمود إذا قيست «بالثقافة الإسلامية » المتجددة الخصب - ممثلة فى ابن سينا - ومن قبل ذلك بقرون اشتكى بول الفريوس Poul Alvarus من إقبال المسيحيين الإسبان على الثقافة الإسلامية بعلومها وآدابها وإقبالهم على تعلم اللغة العربية واقتناء الكتب والمؤلفات العربية مع عدم احتفالهم بثقافتهم المسيحية ولغتهم اللاتينية(٢) وهو ما يعكس بالفعل قوة الجذب الثقافى للحضارة الإسلامية فى تلك العصور .

ولقد كانت إسبانيا فى العصر الوسيط هى حلقة الاتصال الأولى بين الإفرنج وبين الثقافة الإسلامية ، وإذا كان المسلمون قد أقبلوا فى بدايات العصر العباسى على علوم اليونان يترجمونها إلى لغتهم العربية فقد أقبل الغرب فى القرن الحادى عشر على علوم العرب ومؤلفاتهم وكتبهم يترجمونها إلى لغتهم اللاتينية ؛ إذ كان العلم العربى يحتل فى العصور الوسطى المكانة التى يحتلها العلم اليونانى فى العصر القديم (٣) ، ولقد ارتبط انتقال المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية باسم العالم اللاهوتى « ريمون » الذى كان رئيس الأساقفة فى طليطلة من سنة ١١٣٠- سنة ١١٥٠م . وفى طليطلة أسس «ريمون» ديوانا للترجمة يشرف عليه « جنديسالينوس» المتوفى سنة ١١٥١ ، ومهمته ترجمة أمهات الكتب العربية ، وكانت الطريقة المستخدمة فى هذه المدرسة أن توضع الكلمات اللاتينية فوق الكلمات العربية فى الأصل ثم تراجع اللاتينية على يد كبير الموظفين وتحمل الترجمة فى النهاية اسم من راجعها (٤) ، وبتلك الطريقة نقل الديوان بإشراف جنديسالينوس ومن بعده جيراردى كريمونا المتوفى سنة ١١٨٧ كثيرا من الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وكثيرا من مصنفات الفارابى وابن سينا(٥) ، ولقد أقبل المترجمون

---

(1) R W . Southern : Western Views of Islam In The Middle Ages , Harverd University Press , 1962, PP . 9 -11.

(2) R . W . Southern : Western Views of Islam In The Middle Ages , op ,cit . P . 21.

(٣) جورج سارتون : العلم القديم والمدنية الحديثة ، ترجمة عبد الحميد صبره ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٩ ، ص ٢١٧.

(٤) ديلامسى أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، عالم الكتب ، ١٩٦١ ، ص ٢٨١.

(٥) ارجع فى أسماء تلك المؤلفات المترجمة إلى اللاتينية من العربية فى
Mehdi Nakosteen L History of Islamic origins of Western Education , A . D . 800-1350. University of Colorado Press 1964 , PP . 179 - 292.

الإفرنج على هذه المؤلفات العربية فى نهم كبير فترجموا إلى اللاتينية كثيرا منها فى شتى ميادين المعرفة من طب وفلك ورياضيات وتاريخ وأدب وفلسفة ، ولسنا هنا بصدد الحديث عن شمول تلك الحركة وتعدد مراكزها المختلفة فى أنحاء أوربا[1] ولكن يكفى القول أنه قد بلغ من حجم ما ترجم من العربية إلى اللاتينية أن كان حظ واحد فقط من هؤلاء المترجمين وهو جيراردى كريمونا أن ترجم من العربية حوالى تسعين كتابا[2] ، واحتلت كتب ابن سينا ومؤلفاته مركز الصدارة فى حركة الترجمة ، فنجد جنديسالفى (دومنيك جونزاليز) يستعين بيوحنا الأشبيلى فى نقل مؤلفات ابن سينا إلى اللاتينية، وبين سنتى ١١٣٠- ١١٥٠ ينتقل كتاب « الشفاء » على يد جنديسالفى إلى الغرب ، ثم يأتى جيراردى كريمونا فينتقل كتاب « القانون » أعظم كتب ابن سينا فى الطب ، ومنذ هذا التاريخ تبدأ مؤلفات ابن سينا فى التأثير على الحياة العقلية والفكرية فى أوربا، وكما استفاد الأوربيون من ابن سينا الطبيب العالم فقد استفادوا أيضا من ابن سينا الفيلسوف [3] ، وكان أثره فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى عظيم الشأن حتى أنه اعتبر فى المقام كأرسطو تماما » وأقبل طلاب العلم على كتب ابن سينا ومؤلفاته، وعندما بدأت الجامعات الأوربية فى الظهور كان فكر ابن سينا التربوى وآراؤه فى النفس والأخلاق وفى تصنيف العلوم تسود هذه الجامعات حتى أصبح لابن سينا تلاميذ فى الغرب يتتلمذون على كتبه ومؤلفاته ويدافعون عن فكره وآرائه ، ويكفى أن نذكر هنا بعض هذه الأسماء التى عرفت الفكر السينوى فى أوربا وترجمته أو تأثرت به وكان لها بدورها تأثيرها الكبير فى حياة الفكر والتربية فى العصور الوسطى وبدايات العصور الحديثة.

١- ميخائيل سكوت : وهو إسكوتلندى الأصل ، أحب العلوم والمعارف فرحل إلى طليطلة واشتغل بالترجمة هناك منذ عام ١٢١٧م ولفت نظره مؤلفات ابن سينا فترجم له كتاب الحيوان وكتابا فى التنجيم ، وظل ميخائيل سكوت يشتغل بالترجمة عن العربية إلى أن توفى عام ١٢٣٥م[4] .

---

(١) راجع فى ذلك : سعيد عبد الفتاح عاشور : المدنية الإسلامية وأثرها فى الحضارة الأوربية، دار النهضة ١٩٦٣ ، ص ٤٢ - ص٦٢.

(٢) شرف الدين خطاب : التربية فى العصور الوسطى ، بدون ، ١٩٣١ ، ص ١١٦ ، ص ١١٧.

(٣) عثمان أمين : « ابن سينا عند الغرب » مجلة الكتاب ، أبريل ١٩٥٢ ، ص ٥٠٨ - ص٥١٣.

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية ، مرجع سابق ، ص ١١.

٢- جيوم دوفرنى (ت١٢٤٩) وهو فرنسى الأصل ومن كبار مفكرى القرن الثالث عشر ، ذكر أقوال الفارابى وابن سينا فى العقل الفعال وفى النفس وإدراكها لذاتها وأخذ من ابن سينا أدلته الواردة فى الشفـاء والإشارات حول هذا الموضوع ، وترددت آراء ابن سينا فى مؤلفاته أكـثر من أربعين مرة وأخذ عنه بعض التعريفات وبعض الأمـثلة وكثيرا من الآراء وترتيب العلوم حتى يعـد جيوم دوفرنى خيـر من تمثل الفكر السينوى وأدخله إلى الجامعة فى أوربا فى القرن الثالث عشر(١) .

٣- الإسكندر الهـليسى (١١٧٥-١٢٤٥) وهو إنجليـزى الأصل كـان مطلعـا تمام الاطلاع على جميع كتب أرسطو تقريبا وعلى كتب الفلاسفة المسلمين وخاصة ابن سينا، وكثيرا ما امتدح ابن سينا وذكر آراءه وأفكاره وربما انتقده أحيانا أخرى (٢) .

٤- توماس الأكوينى : (١٢٢٥- ١٢٧٤) وكان غزير التأليف وتحتوى مؤلفاته على ثمانية وتسعين كتابا بعضها يصل فى حجـمه إلى عدد كبير من الصحائف ، وكان معنيا بمعرفة المؤلفات اليونانية فى أصولها اليونانية حتى يميز بينها وبين إضافات فلاسفة العرب وخاصة ابن سينا وابن رشد(٣) .

٥- ألبرت مـاجيناس : (١٢٠٦ - ١٢٨٠) وقد تزعم مع تلميـذه توماس الأكوينى الحركة التى قامت فى الفكر المسـيحى بإحياء التراث الأرسطى بصورة متمـيزة عن تقاليد آباء الكنيسة التى يدمج هذا التراث بنزعـة أفلاطونية ، ولقد كان أكثر موسوعـية وتوفيقا بين الاتجاهات المتعارضة من تلميـذه توماس الأكوينى (تتلمذ له ثلاث سنين) وكان فى شـرحه لأرسطو أقـرب إلى ابن سينا منـه إلى ابن رشد ، إذ كـان يميل إلى اتباعـه هو والفارابى وابن ميمون (٤) .

---

(١) نفس المرجع ، ص ١١٤ .

(٢) ديلامسى أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، مرجع سابق ص ٢٨٩ .

Afnan Sohiel : Avicena His Life and Works , op . Cit , PP 271.

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية ، مرجع سابق ص ١٢٠ ،

Sohiel Afnan : Aviceena His Life And Works , Op . Cit , PP . 273 - 277.

(٤) يوسف كرم : نفس المرجع ، ص ١٣٩ .

Etienne Gilson : History of Christian Philosohy In The Middle Ages , Rondome House , New York 1954, P . 286, 287.

٦- **وليم الأوكامى (ت١٣٤٧هـ)** وهو فيلسوف إنجليزى وراهب من الرهبان بدأ يحاضر فى جامعة أكسفورد حاملا لإجازة البكالوريوس فى حوالى عام ١٣١٨ ، ولقد كان متأثرا بابن سينا ،والمعروف أن تأثير أوكام والأوكامية ظل قويا على طرائق التفكير فى العصور الوسطى[١] .

٧- **بوتفنتير (١٢٢١ - ١٢٧٤)** كان معاصرا للمجادلات التى ثارت نتيجة لما كان لمجموعة الكتب العلمية لأرسطو من وقع على الغرب وللأهمية المتزايدة التى كانت تكتسبها الرشدية فى الجامعات الأوربية ، ولقد كان يوتفنتير لاهوتيا وأكثر تأليفا بين النزعة الأرسطية والنزعة الأفلاطونية من غيره [٢] .

٨- **روجر بيكون (ت١٢٩٤)** ولد فى إنجلترا وقضى جانبا من حياته فى جامعة أكسفورد ، وجانبا آخر فى جامعة باريس وقد تمثل العلم والفلسفة العربيين واليونانيين، ووقف على الكتب الإسلامية وأفاد منها وبخاصة كتب ابن سينا والحسن بن الهيثم وكان أعرف معاصريه بحياة ابن سينا ومصنفاته وهو يقدمه على ابن رشد ويعتبره أول اسم كبير بعد أرسطو وأهم شراحه وزعيم الفلسفة[٣] .

٩- **جون دونس سكوت : (١٢٦٦- ١٣٠٨)** دخل الرهبنة الفرنسيسكانية فى عام ١٢٨١ وتعلم بعد ذلك وعلمَّ فى كل من جامعتى أكسفورد وباريس ، ولقد كان سكوت فيلسوفا عميقا وقديرا ولكن حدث على أيدى أتباعه ممن كانوا أقل اقتدارا أن تدهور مذهبه الصورى إلى ثرثرة كلامية لا تنتهى ، وتأثر جون دونس سكوت بمؤلفات ابن سينا، ويقول بويد : أن سكوت كان مؤثرا على عصره وموجها للفكر فى أيامه[٤] .

---

(1) Sydney Herbert Mellone : Western Christian Thought In The Middle Ages , Op , Cit . PP. 249, 250.

(٢) يوسف كرم : نفس المرجع ، ص ١٠٠ .

(٣) أ . م . جواشون : فلسفة ابن سينا وأثرها فى أوربا خلال القرون الوسطى ، مرجع سابق ص١١١ ، ص١١٢ .

(4) William Boyed : The history of western Education , Op . Cit , P133.

ويطول بنا الحديث لو أردنا أن نتتبع آثار ابن سينا فى الغرب فى العصور الوسطى سواء عن طريق كتبه أو مؤلفـاته أو عن طريق تلاميذه من الإفرنج الذين تأثروا به وتبنوا أفكاره ، بل وعن طريق حركـة المعارضة التى قامت ضـده ، ولقد مثل ابن سينا بـكتبه ومؤلفاته وتلاميذه تيارا ضخما فى الحياة الثقافية والفكرية فى العصور الوسطى المسيحية، وإذا كان دارسو الثقافـة الغربية فى العصور الوسطى يسجلون ثمة تيـارات أربعة ضخمة كـانت تشكـل الفكر الأوربى فى تـلك العـصـور وهى أولا : مـا يمكـن أن يدعى بالأغـسطينيـة Augustinism وثانيـا : مـا يدعى بالأرسطيـة Aristotalism وثالثا : الرشدية Averroism ورابعا : السينوية Aviccinnaism فإن تلك الأخيـرة قد احتلت مكانا بارزا ربما أكثر من مكانتها فى الشـرق ؛ ولذا سنجد دانتى يحتفظ لابن سينا بمكان مشرف فى «جحيمه» الذى وضع فيه ابن رشد وأعظم عباقرة القرون القديمة[1] .

ولعل خير مـا نختم به هنا هو ما قالته المستـشرقة جواشون بعد دراسـتها عن أثر ابن سينـا فى الغرب « تأثيـر ابن سينا كم هو عـريض وعميق ، فلـيس من دراسة لأى مفكر من مفكرى القرون الوسطى إلا وربطت بينه وبين الفلسـفة السينوية وكلما اندفعت هذه الدراسات نحو الأعـماق رأينا بجلاء أوضح أن ابن سينا لم يكن منبعـا يغرفون منه بحرية به بل هو أحد أساتذتهم فى الـفكر . . وقد نوقش ونقد دون ريب ولكن أثره كان من القوة بحـيث إن أحدا من النقاد يعجـز عن تحديد ما عـسى يكون الفحر الغربى فى القرون الوسطى لو لم يتعرف إليه »[2] .

ولعله مما سـبق نكون قد أدركنا الأثر الـتربوى العـميق لابن سـينا ومؤلفـاته فى الحركة الثقافية والتربوية فى الشرق والغـرب معا ، لقد كان مؤثرا بفكره ، ومؤثرا بكتبه وشخصـه ، وكان « القدوة » لطلاب العلم ، طالبـا ، ومعلما ، ومؤلفـا ، ومؤثرا فى المجتمع المحلى والعالمى .

---

(١) حيدريامـات : مجالى الإسلام ، ترجمة عـادل زعيتر ، دار إحيـاء الكتب العربية ، ١٩٥٦ ، ص٢١٦.

(٢) أ . م . جواشـون : فلسفـة ابن سينا وأثرها فى أوربا فى العـصور الوسطى ، مـرجع سابق، ص١٣٠ .

نتائج البحث ومقترحاته

والآن وصفحات البحث توشك أن تنتهى ، نرى من حق البحث علينا أن نسجل بعض النتائج التى انتهى إليها وبعض المقترحات التى أسفر عنها . ونبدأ بالنتائج التى انتهى إليها البحث فنجد من أهمها :

أولا : أن حياة ابن سينا الثقافية تصور لنا بطريقة ما ، الحياة التعليمية فى عصر ابن سينا والأطوار التى كان يمر بها المتعلم من طفل ، إلى يافع ، إلى عالم مرموق المكانة، كما أنها تبين لنا أن نشأته فى بيت علوي، وفى بلاد ما وراء النهر ذات الميول الإسماعيلية وبين أمراء يعطفون على تلك الدعوة ، بجوار ما أتاحه اتصاله بالأمراء من الدخول إلى مكتباتهم الغزيرة المعارف والجلوس فى مجالس علمهم المتعددة المباحث، مضافا إلى ذلك كله التشجيع الأدبى والمادى الذى كان يلقاه من هؤلاء الأمراء ، كل هذا قد ساعده على الانصراف إلى علوم الحكمة طالبا ومعلما ومؤلفا ثم فيلسوفا تربويا لهذا الاتجاه .

ثانيا : أن القرن الرابع الهجرى الذى عاش فيه ابن سينا - وإن كان عصر التفكك والصراع السياسى فقد شاهد أكبر نهضة علمية وثقافية عاشها العالم الإسلامى ، إذ نضجت فيه شتى العلوم النقلية والعقلية ، وكثرت المكتبات التى تحتوى على المئات بل الآلاف من الكتب وظهرت الموسوعات العلمية والأدبية التى تتناول شتى فنون المعرفة الإنسانية وتعددت العلوم الإسلامية تعددا يدل على الثراء والخصب الفكرى حتى أنها قد وصلت إلى ثلاثمائة علم شملت كل ما وصل إليه الفكر الإسلامى من معارف أصيلة ووافدة ، وفرض هذا على طلاب العلم ضرورة التخصص فى فرع أو أكثر من تلك العلوم.

ثالثا : أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية قد لعبت دورا هاما فى تكوين الفكر التربوى السينوى؛ إذ إن هذا المجتمع الذى عاش فيه ابن سينا بما وصل إليه من تقدم تربوى ومهنى هو الذى جعل ابن سينا يشعر بضرورة التوجيه التربوى والمهنى للصبى وأن يعد كل فرد للمهنة أو الحرفة التى يشتغل بها فى مستقبله ، ولما كان ابن سينا يعتقد فى « الحكمة » ويرى أنها أشرف العلوم على الإطلاق وأن الحكماء هم أعلى الناس مرتبة؛ فقد اهتم « بتربية الحكيم » ووضع المناهج التعليمية لإعداده ، وإن لم يغفل - مع ذلك - حاجة المجتمع إلى العلوم النقلية أو الشرعية وتعلم الصناعات والحرف ، ولذا فهو يؤكد على أن التوجيه التربوى والمهنى لا يكون إلا بعد أن يمر الطلاب بفترة «تعليم

عام» ينالون فيه جميعا « أساسيات الثقافة الإسلامية » ثم بعد ذلك وعلى ضوء اكتشاف ميول الطلاب واستعداداتهم يكون توجيهه التربوى والمهنى .

رابعا: أن سلطان الدين كان قد رق قليلا فى نفوس أبناء هذا العصر - القرن الرابع الهجرى - وسمح الناس لأنفسهم أن يفعلوا ما لم يسمح به الشرع ، وفى نفس الوقت فقد تحولت أكثر مبادئ الإسلام إلى عمليات جدلية ، ومراكز تدور حولها مئات الدوائر من الخلاف والجدل المذهبى . وفى هذا الجو ظهر الاتجاه الفلسفى كوسيلة جديدة من وسائل الوصول إلى « اليقين العقلى » وأصبح لهذا الاتجاه الفلسفى مناهجه وطلابه ومفكريه وفلاسفته التربويون الذين حاولوا أن يفلسفوا هذا الاتجاه وأن يدخلوه إلى حقل التربية والتعليم فى العالم الإسلامى ، غير أننا نلاحظ أن هذا الاتجاه الفلسفى لم تثبت أقدامه على أرض الفكر التربوى الإسلامى بنفس الرسوخ والأصالة التى رسخت بها أقدام الاتجاه الفقهى أو الاتجاه الصوفى أو الاتجاه الكلامى ، ومع ذلك فإن صورة التربية الإسلامية تزداد وضوحا إذا درست هذه الاتجاهات الفكرية وتطبيقاتها التربوية فى العالم الإسلامى .

خامسا : أن ابن سينا ينظر إلى الإنسان كمركب من مبدأين هما المادة والصورة. المادة التى تشمل الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه ، والذى وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه والصورة وهى النفس بقواها المختلفة : النباتية ، والحيوانية، والإنسانية ، وتلك النفس هى التى تحرك البدن ، والإنسان إنسان ببدنه ونفسه معا، أو بالمادة والصورة فى نفس الوقت ، ولذا اهتم ابن سينا فى تربيته بالصبى ، جسمه وعقله معا.

سادسا : أن المجتمع الإنسانى فى نظر ابن سينا إنما هو وليد الحاجة الطبيعية إلى أن يشبع كل إنسان حاجاته عن طريق إشباعه لحاجات الآخرين ، فمن حاجة الإنسان إلى الآخر تولد « المجتمع الإنسانى » وعلى هذ الأساس يقوم. ولذا فلابد لهذا المجتمع الإنسانى من رئيس يحدد لكل إنسان فيه وظيفته وحقوقه وواجباته ، ويسن لهم شريعة للحياة ومنهاجا ، وتلك وظيفة النبى ، الذى يحدد للناس عقائدهم وعباداتهم ومعاملاتهم ، وعلى كل حاكم أن ينفذ تلك الشريعة السماوية ، والمجتمع المثالى فى نظر ابن سينا هو المجتمع الذى يسير وفق السنة والعدل ، ويؤدى كل فرد فيه وظيفته وفقهما.

سابعا : أن المعرفة عند ابن سينا إنما هى أخذ صورة المدرك ، وقد يكون هذا المدرك حسيا فوسيلته الحواس الخمس الظاهرة من سمع وبصر وشم وذوق ولمس ، أو الحواس الباطنة الخمس من حس مشترك ، ووهم ، وخيال ، وحافظة ذاكرة ، ومتخيلة أو مفكرة ، هذه الحواس الظاهرة والباطنة عندما تصلها « المثيرات الحسية » تنطبع فيها فتدركها تلك القوى الحاسة ، أما « المدركات العقلية » فوسيلتها « القوة النظرية » التى أودعها الله فينا ، وتلك القوة تبدأ « عقلا هيولانيا » ثم تصير « عقلا بالملكة » ثم «عقلا بالفعل» ثم « عقلا مستفادا » . وأول ما يحصل فى هذه القوة النظرية من المعقولات هى المسماة « بداية العقول » وهى المعقولات الأولى التى يبنى الإنسان على أساسها معارفه العقلية ، والعقل الإنسانى عن طريق المنطق يستخدم تلك المعقولات الأولى والتجريدات التى يحصل عليها من المدركات الحسية فى تكوين « المعرفة اليقينية». وبجوار « المعرفة الحسية » و « المعرفة العقلية » عن طريق العلم والتعلم هناك ضرب ثالث من المعرفة ذكره ابن سينا فى أخريات حياته يصل إليه الإنسان عن طريق الحدس وصفاء الذهن والاتصال مباشرة « بالعقل الفعال » .

ثامنا : أن الخلق عند ابن سينا عبارة عن « ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غيرتقدم روية » والخلق فى نظر ابن سينا أمر مكتسب يكتسبه الإنسان ، وهو يستطيع عن طريق المجاهدة أن يغير منه ، وأن يتعود ما لم يتعوده ، ويتخلص مما يريد التخلص منه ، ووسيلته إلى ذلك ، أحكام عقله وسيطرته على قوتيه الشهوية والغضبية، واستعانته بالأصدقاء الذين يبصرونه بعيوبه ، وتطلعه إلى محاسن الآخرين وعيوبهم، يستفيد من الأولى ويحذر الثانية ، ومن ثم « فالعملية الأخلاقية » عند ابن سينا عملية عقلية بحتة وهى مكتسبة وممكنة ، ومعيار الأخلاق عنده هو المتوسطات من ناحية والعدالة من ناحية أخرى ، أما فى الصغر فإن الطفل يكتسب أخلاقه عن طريق القدوة والتعود ، والتوجيه والإرشاد ، ولا مانع من اللجوء إلى الثواب والعقاب .

تاسعا : أن هدف التربية عند ابن سينا هو خلق مواطن صالح جسما وعقلا وخلقا، وإعداد هذا المواطن لعمل أو حرفة سواء كان هذا العمل يدويا أم نظريا يتصل بالعلوم العقلية أو النقلية وفق ميول هذا المواطن وقدراته ، فالتربية السينوية لا تستهدف خلق المواطن الكامل جسما وعقلا وخلقا فقط بل لابد أن تعده لمهنة أو عمل أو حرفة يشارك بها فى عملية البناء الاجتماعى .

عاشرا : أن ابن سينا قد اهتم بالطفل منذ أن يولد ، وأعطانا صورة رائعة لاهتمام مفكرى المسلمين بالسنوات الأولى من حياة الطفل وكل مـا يتصل بها من رضاعة وفطام ونوم واستحمـام ورياضة مناسبة لعمـر الطفل ، وآراء ابن سينا فى تلك المجالات تكاد تصل فى دقتها إلى آخر ما نقرؤه فى كتب التربية وعلم النفس فى أيامنا هذه .

الحادى عشر : أنه أمكننا أن نميز بين ثلاث مراحل تعليميـة مختلفة عند ابن سينا : مرحلة الروضـة ومرحلة التـعليم الأولى ، ثم مرحلة التـعليم العالى ، ولقـد كان لكل مرحلة من تلك المراحل التعليمية الثلاث فلسـفتها التربوية الواضحة فى ذهن ابن سينا ، فمرحلة الحضانة لا يتلقى الطالب فيـها معلومات نظرية بل توجه العناية أثناءها إلى نموه البدنى والوجدانى والأخـلاقى ، والتعليم الأولى لابد أن يتأخر إلى سن السـادسة حتى يكون الطفل قادرا من النـاحية العقليـة على تلقى الدراسة ، ويجب ألا نثـقل عليه فى التعـليم فى تلك الفتـرة بل ينتقل إلى التـعليم بالتدريج ، ومـرحلة التعليم العـالى هى مرحلة التـخصص وظهور الميول والقدرات الخـاصة والتوجيـه التربوى والمهنى بناء على ذلك كله .

الثانى عشر : أن مناهج التعليم عند ابن سينا بالنسبـة لمرحلة الحضانة هى الألعاب والموسيقى مع العناية بالتربية الخلقية ، أما فى المرحلة الأولية فحفظ القرآن وتعلم الكتابة والقراءة ، وتلقى معالم الدين ، وحفظ شىء من الشعر العربى الذى يحث على مكارم الأخلاق ، وفى المرحلة العالية يكون التخصص ، وتختلف المناهج باختلاف نوع الدراسة التى سيتـخصص فيها الطالب ، وبـالنسبة لطلاب العلوم العقلية فـإنهم يدرسون المنطق أولا ثم يتخـصصون فى فـرع من فروع العلوم النظرية : العلم الطبـيعى أو الرياضى أو الإلهى ، وكل فرع من تلك العلوم له مباحثه وكتبه ومراجعه التى ذكرها لنا ابن سينا فى إيجاز ، وهى على إيجازها تدل على تعدد تلك المباحث وكثرتها .

الثالث عشر : أن طرق التدريس عند ابن سينا تعتمد على الحفظ ، فالطفل يحفظ القرآن وشيـئا من الشعر عن ظهـر قلب ، ويتعلم الخط « بالطريقة الحرفـية » أو طريقة الهجاء ، وفى المرحلة العالية تبرز لنا طريقة الإملاء ، وطريقة المناقشة والمناظرة ، وطريقة الشرح العادى ، وطريقة الشرح بالتصنيف فى موضوع معين ، وطريقة البحث والاطلاع الفردى ، ولا يخـتفى عنصر الحفظ أيضـا فى تلك المرحلة العالية . وابن سينـا يعترف بضرورة « اللعب » وأهمـيته ويدعو إلى « الممارسـة » العملية لما يتعلمـه الطالب ، ويقر مبدأ « الثواب والعـقاب » كأسلوب من أساليب التربية ويركـز على ضرورة توفر عنصر « القدوة » فى حياة الطالب .

الرابع عشر : أن ابن سينا وإن كان قد أغفل « تربية البنت » فلم يتحدث عنها وركز على « تربية الصبى » فليس ذلك إنكارا منه لحق البنت فى التعليم ، ولكن تمشيا مع فلسفته الخاصة وفلسفة المجتمع العامة فى أن الرجل للكسب والمرأة للمنزل ، وتعليم البنت أمر خاص بها وبأهلها يصلون إليه بطريقتهم الخاصة التى يرونها .

وبعد ، فقد تبدت لنا فى أثناء البحث مقترحات نتقدم بها :

١- أن دراسة « تاريخ التربية الإسلامية » يمكن أن تسهم إلى أبعد الحدود فى إخصاب الفكر التربوى فى العالم العربى المعاصر ، وتكشف عن جوانب تربوية رائعة نظن أنها من نتاج عصرنا الحديث فإذا بتراثنا التربوى يحفل بتلك الجوانب التربوية ويتحدث عنها ، ولقد مر بنا حديث ابن سينا عن « سنى الطفولة » وكل ما يتعلق بها من رضاع وفطام . . إلخ ، ومر بنا حديثه عن التوجيه التربوى والمهنى وفلسفة هذا التوجيه ، هذه اللفتات التربوية وأمثالها التى يحفل بها تراثنا التربوى لابد أن تسلط عليها الأضواء وترى النور ، وخصوصا ونحن نخوض معركة « إثبات الذات » لذا فلابد أن نراجع هذا التراث نستفيد منه ، ونشعر بقراءاته أننا أمة لها ماض تربوى وليست عالة فى تربيتها على الشرق أو الغرب .

٢- أن المنهج الصحيح لدراسة التربية الإسلامية لابد أن يفرق بين التربية الإسلامية الأصيلة وما حدث لها من تطور ، إذ إن الفكر التربوى الإسلامى لم يكن فى يوم من الأيام فكرا موحدا أو جامدا ، بل إنه خضع لكل ظروف التطور وعوامل التغير ، ودراسة كل مفكر ، وكل اتجاه تربوى وكل عصر إسلامى ، شىء ضرورى لنا وواجب علينا إذا أردنا كتابة «تاريخ تربوى منظم» للأمة العربية .

٣- أنه من واجب كلية التربية « بل إن رسالتها العلمية والوطنية تفرض عليها أن تقوم بكتابة تاريخ تربوى للعالم العربى » يبدأ من الجاهلية وينتهى بالعصر الحديث، وهذا واجب علمى عليها بحكم أنها المتخصصة فى هذا الميدان، وواجب وطنى بحكم أن الوطن يحتاج إلى كتابة هذا التاريخ بالفعل للاستفادة من تجاربه التربوية ، ولفهم حضارته السابقة وتطوره التربوى ، لذا أرى ضرورة تشجيع البحث فى هذا الموضوع ، ولفت أنظار طلاب الدراسات العليا « بكلية التربية » إلى أهميته وضرورته .

٤- أن نوجه عناية فائقة نحو تحقيق ونشر الكتب التى تتحدث عن « التربية الإسلامية » مع الترجمة لأصحابها ، وتوضيح آرائهم فى التربية والتعليم على نحو ما فعل أحمد فؤاد الأهوانى فى رسالته « التعليم فى رأى القابسى» وأن يلفت أنظار طلاب الدراسات العليا إلى تلك الكلاسيكيات العربية القديمة بجوار الكلاسيكيات الغربية التى يدرسونها، وحبذا لو أنشأت كلية التربية فرعا جديدا بها يتفرغ « للتربية الإسلامية » أو على الأقل جندت دفعة كاملة من طلاب الدراسات العليا بقسم تاريخ التربية وأصولها لنشر وتحقيق تلك الكلاسيكيات الإسلامية مع التاريخ لأصحابها كمقدمة للبحث العلمى المنظم فى هذا الميدان .

٥- أن آراء ابن سينا التربوية وإن تأثرت تأثيرا واضحا بالفكر الفلسفى اليونانى والفكر الشيعى ، إلا أنها لم تخرج بالكامل عن عمود الإسلام وتأثيره العظيم، ولا يمكن أن نتصور صدور تلك الآراء إلا من مفكر مسلم تأثر بالقرآن والسنة واستوعب ثقافة الإسلام . وعليه فنحن مطالبون بدراسة جميع أعلام التربية الإسلامية مهما كانت مصادرهم الفكرية : سنة أو شيعة حتى تدرك قدرة الإسلام العظيم على العطاء والثراء والتعدد والاختلاف مع التوحد حول أصوله الثابتة : القرآن والسنة.

وأخيرا،فإن كل ما أبتغيه بتلك الدراسة أن تكون إرهاصا لغيرى من الباحثين وحافزا لهم لعمل المزيد من البحث فى هذا الميدان : « التربية الإسلامية » ، والله سبحانه وتعالى هو الموفق .

المراجع

(أ) مؤلفات ابن سينا :

١- « أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبى الريحان البيرونى » . مطبوعة ضمن مجموعة جامع البدائع ، مطبعة السعادة ، ١٣٣٥هـ.

٢- أحوال النفس : نشر أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧١هـ.

٣- الإشارات والتنبيهات ، طبعة ليدن ، ١٨٩٢م.

٤- « أقسام العلوم العقلية » : مطبوع ضمن مجموعة « مجموع الرسائل » ، القاهرة مطبعة كردستان العلمية ، ١٣٢٨هـ.

٥- البرهان من الشفاء ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٣٧٥هـ.

٦- « تفسير الصمدية » ، مطبوع ضمن مجموعة « جامع البدائع » ، القاهرة، مطبعة السعادة ، ١٣٣٥هـ.

٧- « تفسير المعوذة الأولى » ، مطبوع ضمن مجموعة « جامع البدائع ».

٨- « تفسير المعوذة الثانية » ، مطبوع ضمن مجموعة « جامع البدائع »

٩- « جواب الشيخ الرئيس عن علة قيام الأرض وسط السماء » ، ضمن مجموعة «جامع البدائع».

١٠- « دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية » ، بهامش منافع الأغذية ودفع مضارها لأبى بكر الرازى ، القاهرة ، المطبعة الخيرية ، ١٣٠٥هـ.

١١- رسالة حى بن يقظان ، نشر أحمد أمين ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩م.

١٢- « رسالة الزيارة والدعاء » ، مطبوع ضمن مجموعة « جامع البدائع » .

١٣- « رسالة الشفاء من خوف الموت » ، مطبوع ضمن مجموعة « جامع البدائع».

١٤- « رسالة الصلاة » ، مطبوع ضمن مجموعة « جامع البدائع » .

١٥- « رسالة الطير » . مطبوع ضمن « رسائل فى أسرار الحكمة الشرقية » ، طبعة ليدن ١٨٩٩م.

١٦- « رسالة العروس » ، نشر شارل كونس ، مجلة الكتاب ، أبريل ١٩٠٢م.

١٧- « رسالة العهد » ضمن « مجموع الرسائل » ، مطبعة كردستان العلمية ، ١٣١٨هـ.

١٨- « رسالة فى الفعل والانفعال » ، ضمن « مجموع رسائل » حيدر آباد الدكن مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٣هـ.

١٩- « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » نشر أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٧١هـ.

٢٠- « رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها » : مطبوع ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » بمباى ، كلزار حسنى ، ١٣١٨هـ.

٢١- « رسالة الموسيقى » ، مطبوع ضمن « مجموع رسائل » حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٣هـ.

٢٢- الشفاء ، طهران ، طبعة حجر ، ١٣٥٣هـ.

٢٣- « علم الأخلاق » ، مطبوع ضمن « مجموع الرسائل » مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨هـ.

٢٤- « القانون » القاهرة ، مطبعة بولاق ، ١٢٩٤.

٢٥- « كتاب السياسة » نشر لويس معلوف ، مجلة الشرق ، عام ١٩٠٦م ، الأعداد ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣.

٢٦- مبحث عن القوى النفسية ، نشر فانديك ، القاهرة ، ١٣٢٥هـ، نشرها أيضا أحمد فؤاد الأهوانى ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٧١هـ.

٢٧- المجموع أو الحكمة العروضية فى معانى كتاب ريطوريقا ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠م.

٢٨- منطق المشرقيين : القاهرة ، مطبعة المؤيد ، ١٣٢٨هـ.

٢٩- النجاة ، القاهرة ، البابى الحلبى ، ١٣٥٧هـ.

٣٠- ابن جماعة : تذكرة السامع والمتكلم فى أدب العالم والمتعلم ، حيدر آباد ، الدكن، ١٣٥٣هـ.

(ب) المراجع العربية :

٣١- آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ، (القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧م) .

٣٢- إبراهيم عبد المجيد اللبان « الفلسفة والمجتمع الإسلامى » . (القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٤م) .

٣٣- إبراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، (القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ١٣٦٧هـ) .

٣٤- ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن) ، الكامل فى التاريخ ،(القاهرة ، إدارة المطبعة المنيرية ١٣٥٣هـ ج ٦ ، ج٧) .

٣٥- ابن أبى أصيبعة (أحمد بن القاسم بن خليفة) : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (القاهرة ، المطبعة الوهابية) ١٢٩٩هـ.

٣٦- ابن تيمية (تقى الدين أحمد بن محمد) : الحسبة فى الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية ، (مطبعة المؤيد ، ١٣١٨هـ) .

٣٧- ابن تيمية (تقى الدين أحمد بن محمد) : الرد على المنطق (بمباى ١٣٦٨هـ) .

٣٨- ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد الظاهرى) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، (القاهرة ، مكتبة الخانجى ١٣٢١هـ) .

٣٩- ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ، (القاهرة ، بولاق ، ١٣٥٠هـ) .

٤٠- ابن خلكان (أحمد بن محمد) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . (القاهرة، مطبعة الوطن ، ١٢٩٩هـ) .

٤١- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ضمن كتاب « فلسفة ابن رشد » ، (القاهرة ، مكتبة صبيح، بدون تاريخ) .

٤٢- ابن الساعى (على بن أنجب) : مختصر أخبار الخلفاء ، (القاهرة ، مطبعة بولاق ١٣١٩هـ) .

٤٣- ابن صاعد الأندلسى (أبو القاسم صاعـد بن أحمد) : طبقات الأمم (بيروت المطبعة الكاثوليكية ، ١٩١٧م)

٤٤- ابن صلاح (عثـمان بن عبد الرحمـن بن عثمان الشهـرزورى) : فتاوى ابن صلاح نشر منير الدمشقى بدون مطبعة ، ١٣٤٨هـ.

٤٥- ابن طبـاطبـا (مـحمـد بن على) : تـاريخ الدول الإسـلامـيـة (بيـروت ، ١٣٨٠م).

٤٦- ابن العـبرى (غـسـيغـوريوس بن هرون الملطى) : تاريخ مـخـتصـر الدول (بيروت، المطبعة الكاثوليكية ، ١٨٩٠) .

٤٧- ابن العربى (أبو بكر مـحمد بن عبد الله) : العـواصم من القواصم جـ ١ ، ج٢ (المطبعة الجزائرية الإسلامية ، ١٣٤٦هـ) .

٤٨- ابن العـماد (أبو الفـلاح عبد الحى) : شـذرات الذهب فى أخبـار من ذهب مكتبة القدس ، ١٣٥٠هـ.

٤٩- ابن قيم الجـوزية : مدارك السالكين فى مـنازل إياك نعبد وإياك نسـتعين ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٩٧٢م.

٥٠- ابن مسكويه (أبو على أحمد بن محمد) : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق (القاهرة ، مكتبة صبيح ، ١٩٥٩م) .

٥١- أبو زيد شلبي: تاريـخ الحضـارة الإسـلامـية ، (الـقاهرة ، مكـتبـة وهبـة ، ١٩٦٤م).

٥٢- أبو الفتـوح رضوان : « فلسفة الجـماعة وسلوك الأفراد » (مـقال بمرآة العلوم الاجتماعية ، يونيه ١٩٥٨م) .

٥٣- أبو الفتوح رضوان : القومية العربية ، (القاهرة ، لجنة البيان العربى ١٩٦٥م، ط٢) .

٥٤- أبو الفدا (عماد الدين إسماعيل) : كتـاب مختصر الدول (بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٨٩٠م).

٥٥- أحمد أمين : فجر الإسلام (القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٦٥م) .

٥٦- أحمد زكى صالح : الأسس النفسية للتعليم الثانوى ، (القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٩م) .

٥٧- أحمد زكى صالح : التعلم أسسه ونظرياته (القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٩م) .

٥٨- أحمد الشرباصى : « القيم الخلقية والروحية وأثرها فى تكوين الشخصية العربية» ، مقال بكتاب التربية فى الوطن العربى ، (القاهرة ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، ١٩٦١م) .

٥٩- أحمد شلبى : تاريخ التربية الإسلامية (القاهرة ، الأنجلو المصرية ، ١٩٦٠م).

٦٠- أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٨م) .

٦١- أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام أو التعليم فى رأى القابسى ، (القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٥م) .

٦٢- أحمد فؤاد الأهوانى : معانى الفلسفة ، (القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٦هـ) .

٦٣- إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا ، (القاهرة ، مطبعة الآداب ، ١٣٠٦هـ).

٦٤- أسماء فهمى : مبادئ التربية الإسلامية: (لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٦هـ) .

٦٥- إسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربى فى نشوئه وتطوره بالترجمة والنقل عن الحضارة اليونانية ، (القاهر ، مطبعة مجلة العصور ، ١٩٢٨م) .

٦٦- الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل) : كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، (القاهرة ، مطبعة مصر ، ١٩٥٥م) .

٦٧- الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (إستانبول ، مطبعة الدولة ، ١٩٢٩م) .

٦٨- أمين واصف : الفهرست أو معجم الخريطة التاريخية للممالك الإسلامية ، (القاهرة ، مطبعة المعارف ، ١٣٣٤هـ) .

٦٩- أوليرى (ديلاس) : علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ، ترجمة وهيب كامل (القاهرة ، نهضة مصر ، ١٩٦٢م) .

٧٠- أوليرى (ديلاس) : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان (القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٦١م) .

٧١- الباقلانى (أبوبكر) الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (القاهرة، دار الفكر العربى ، ١٩٤٧م) .

٧٢- بامات (حيدر) : مجالى الإسلام ، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٦م) .

٧٣- البرقوقى (تقى الدين محمد بن على) : رسالة فى بيان أحوال أطفال المسلمين (مخطوط ضمن مجموعة ، دار إحياء الكتب العربية رقم ٢٧٢١٢/ب).

٧٤- البستانى (بطرس) : « الإسماعيلية » ، دائرة المعارف الإسلامية ، جـ ٣ (بيروت ، دار المعارف ، ١٨٧٨م) .

٧٥- المركز العالى للتعليم الإسلامى بمكة : توصيات المؤتمرات التعليمية العالمية الأربع ، جامعة أم القرى ، من مطبوعات المركز فى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٧٦- المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، مجلة الإسلام اليوم ، العدد الأول، أبريل ١٩٨٣ .

٧٧- بولس سعد : ابن سينا الفيلسوف بعد تسعمائة سنة على وفاته (بيروت ، ١٩٣٧م).

٧٨- البيهقى (ظهير الدين) : تاريخ حكماء الإسلام ، (دمشق ، مطبعة الترقي، ١٩٤٦م) .

٧٩- تيسير شيخ الأرض : ابن سينا (بيروت ، دار الشرق الجديد ، ١٩٦٢م) .

٨٠- جماعة من أساتذة التربية: التطور التربوى فى العصر الحديث (بيروت ، مكتبة الحياة ، ١٩٦٣م) .

٨١- الجمعية التربوية الإسلامية : الجمعية التربوية الإسلامية بالقاهرة ، المؤسسة الدولية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

٨٢- جميل صليبيا : ابن سينا ، (دمشق ، مكتبة النشر العربى ١٩٣٧م).

٨٣- جواشون (أ.م) : فلسفة ابن سينا وأثرها فى أوربا خلال القرون الوسطى ، ترجمة رمضان رولاند ، (بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٥٠م).

٨٤- جوتيه (ليون) : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة محمد يوسف موسى (القاهرة ، مطبعة الرسالة ، ١٩٤٥م) .

٨٥- جورج سارتون : العلم القديم والمدنية الحديثة ، ترجمة عبد الحميد صبرة، مكتبة النهضة ، ١٩٥٩م.

٨٦- جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، (القاهرة ، مطبعة الهلال ، ١٣٢٥م) .

٨٧- جورجى زيدان : التمدن الإسلامى ، (القاهرة ، الهلال ، ١٩٠٣ - ١٩٠٦م).

٨٨- جولد تسهير : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى (القاهرة دار الكتب الحديثة ، ٣٧٨هـ) .

٨٩- حاجى خليفة (مصطفى بن عبد الله) : كشف الظنون على أسامي الكتب والفنون (إستانبول ، وكالة المعارف ، ١٩٤٣) .

٩٠- حامد عمار : فى بناء البشر ، (سرس الليان ، ١٩٦٤م) .

٩١- حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ج ٣ (القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٨م) .

٩٢- حسن حنفى : دراسات إسلامية ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٢ .

٩٣- حسن حنفى : التراث والتجديد ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة، ١٩٨١ .

٩٤- حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، (القاهرة ، دار الطباعة والنشر الإسلامية ١٩٤٨) .

٩٥- حنا الفاخورى : خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية (بيروت ، دار المعارف ، ١٩٥٨م) .

٩٦- خطاب عطية على : التعليم فى مصر فى العصر الفاطمى الأول (القاهرة، دار الفكر العربى ١٩٤٧م) .

٩٧- خليل طوطح : التربية عند العرب ، (القدس ، المطبعة التجارية ، ١٩٣٥م).

٩٨- الدوميلى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى . ترجمة عبدالرحيم النجار ، محمد يوسف موسى ، (القاهرة ، دار القلم ، ١٩٦٢م).

٩٩- دى بور (ت . ج) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة (القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٧هـ).

١٠٠- ديلاس أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان، عالم الكتاب ، ١٩٦١ .

١٠١ - ديورانت (ويل) : مآثر العرب على الحضارة الأوربية ، ترجمة جلال مظهر (القاهرة ، الأنجلو المصرية ، ١٩٦٠م) .

١٠٢ - الذهبى (شمس الدين أبو عبد الله): سير أعلام النبلاء (مصور بدار الكتب المصرية رقم ١٢١٩٥/خ).

١٠٣- راسل (برتراند) : فى التربية لاسيما فى بواكير الطفولة ، ترجمة أحمد عبد السلام الكردانى ، (العدد الرابع من سلسلة الفكر الحديث ، القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، بدون تاريخ) .

١٠٤- الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (القاهرة ، المطبعة الحسينية ، ١٣٢٣هـ) .

١٠٥- رحيم زادة صفوى : أبو على بن سينا نبذة عن حياته السياسية ترجمة على البصرى (بغداد ، مطبعة أسعد ، ١٣٧٢هـ) .

١٠٦- الرسغنى (عبد الرازق بن أبى بكر بن خلف) : مختصر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى (القاهرة ، مطبعة الهلال ، ١٩٢٤م).

١٠٧- روزنتال (د. فرانتزر) : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ، ترجمة أنيس فريحة (بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦١م).

١٠٨- روس (جيمس . س) الأسس العامة لنظريات التربية ، ترجمة صالح عبدالعزيز ، محمد السيد غلاب (القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٤٩م).

١٠٩ - زكريا أحمد البرى : أحكام الأولاد فى الإسلام ، (القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٣٨٤هـ) .

١١٠- زكريا يوسف : « موسيقى ابن سينا » (مقال بكتاب المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا (القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٢م) .

١١١- زكى مبارك : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ج ٢ ، القاهرة ، مطبعة الرسالة ، ١٣٥٧هـ.

١١٢- سعد مرسى أحمد : تطور الفكر التربوى (القاهرة ، عالم الكتب ، ١٩٩٦م).

١١٣- سعيد إسماعيل على : ديمقراطية التربية الإسلامية ، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٨٢ .

١١٤- سعيد عبد الفتاح عاشور : المدنية الإسلامية وأثرها فى الحضارة الأوربية ، دار النهضة ، ١٩٦٣ .

١١٥- سليمان دنيا : مقدمة تهافت الفلاسفة للغزالى (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦١م) .

١١٦- سليمان قطاية : مخطوطات الطب والصيدلة فى المكتبات العامة بحلب ، معهد التراث العلمى العربى ، حلب ، ١٩٧٦م.

١١٧- السهروردى (شهاب الدين يحيى) : « حكمة الإشراق » ضمن مجموع «دوم مصنفات» (طهران ، ١٣٢١هـ).

١١٨- سيديو (ل . أ) : تاريخ العرب العام ترجمة عادل زعيتر (القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٨م) .

١١٩- السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن) : الاحتفال بالأطفال (مخطوط ضمن مجموعة بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٢٧٣ / ب) .

١٢٠- السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن) : تاريخ الخلفاء (القاهرة : أحمد البابى الحلبى ١٣٠٥هـ) .

١٢١- شاهين مكاريوس : تاريخ إيران (القاهرة ، مطبعة المقتطف ١٨٩٨م) .

١٢٢- شرف الدين خطاب : التربية فى العصور الوسطى ، بدون مطبعة، ١٩٣١م.

١٢٣- الشهرزورى (شمس الدين محمد) : « مقدمة حكمة الإشراق » ضمن مجموع « دوم مصنفات » طهران ، ١٣٢١هـ) .

١٢٤- الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم) :« الملل والنحل » على هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، (القاهرة ، أمين الخانجى ، ١٣٢١هـ) .

١٢٥- شيدر (هانز هيترسن) : روح الحضارة العربية ، ترجمة عبد الرحمن بدوى (بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٤٩م) .

١٢٦- صالح عبد العزيز : تطور النظرية التربوية ، (القاهرة ، دار المعارف ١٩٦٤م).

١٢٧- صادق سمعان : الفلسفة والتربية (القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٦٢م).

١٢٨- صادق نشأت : مصطفى حجازى : صفحات عن إيران (القاهرة ، مطبعة مخيمر ، ١٩٦٠م) .

١٢٩- طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، (حيدر أباد الدكن ١٣٢٨هـ) .

١٣٠- طه حسين : ذكرى أبى العلاء (القاهرة ، مطبعة المعاهد ، ١٩٢٢م) .

١٣١- طه ندا : دراسات فى الشاهنامه ، (القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٥٤م) .

١٣٢- ظهر الدين البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام ، تحقيق محمد كرد على ، مطبعة الترقى ، دمشق ، ١٩٤٦م.

١٣٣- عادل العوا : الكلام والفلسفة ، (دمشق ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٨١هـ).

١٣٤- عبد الرحمن النقيب : بحوث فى التربية الإسلامية ، ج ٣ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨٧م.

١٣٥- عبد الرحمن النقيب : بحوث فى التربية الإسلامية ، ج ٥ ، دار الفكر العربى ، ١٩٨٧م.

١٣٦- عبد الرحمن عبد الرحمن النقيب : « من آفاق البحث العلمى فى التربية الإسلامية » فى مجلة كلية التربية بالمنصورة ، العدد الخامس ، يناير ١٩٨٣م.

١٣٧- عبد الدايم أبو العطا البقرى : أهداف الفلسفة الإسلامية نشأتها وتطورها (القاهرة ١٩٤٨م) .

١٣٨- عبد الرحمن بدوى : « مقدمة » كتاب الطبيعة لأرسطو طاليس . (القاهرة الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٣٨٤هـ) .

١٣٩- عبد العزيز عزت : ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ، (القاهرة ، البابى الحلبى ، ١٩٤٦م) .

١٤٠- عبد الله عبد الدايم : تاريخ التربية ، (دمشق ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٧٩هـ) .

١٤١- عبد الله مشنوق : تاريخ التربية (بيروت ، مطبعة الكشاف ، ١٩٣٧م).

١٤٢- عبد اللطيف محمد العبد : مناهج البحث العلمي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩م.

١٤٣- عبد المنعم ماجد ، تاريخ الحضارة الإسلامية ، (القاهرة ، مكتبة وهبة ١٩٦٤م).

١٤٤- عبد الوهاب عزام : التصوف وفريد الدين العطار ، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٥م.

١٤٥- عثمان أمين : « ابن سينا عند الغرب » مجلة الكتاب ، أبريل ١٩٥٨ .

١٤٦- عثمان أمين « مقدمة » إحصاء العلوم للفارابى ، (القاهرة ، دار الفكر العربي، ١٩٤٨م).

١٤٧- عفاف إبراهيم الدباغ : (المنظور الإسلامى للطبيعة الإنسانية ، محاضرة، المعهد العالى للفكر الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٩١م).

١٤٨- العقاد (عباس محمود) : الشيخ الرئيس ابن سينا (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٧م) .

١٤٩- على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلامى ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسى (القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٣٦٧هـ).

١٥٠- على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢م) .

١٥١- على عيسى عثمان : الإنسان عند الغزالى ، ترجمة خيرى عياد (القاهرة، الأنجلو المصرية ، ١٩٦٤م)

١٥٢- عمر فروخ : عبقرية العرب فى العلم والفلسفة ، (بيروت ، المكتبة العلمية، ١٩٥٢م) .

١٥٣- عمر فروخ : الفلسفة اليونانية فى طريقها إلى العرب (بيروت ، مكتبة ميمنة، ١٣٦٧هـ) .

١٥٤- غازى حسين عناية : مناهج البحث ، مؤسسة شباب جامعة الإسكندرية ، ١٩٨٤م.

١٥٥- الغزالى : إحياء علوم الدين ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٧٦م.

١٥٦- الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد) التبر المسبوك فى نصيحة الملوك (القاهرة ، مطبعة الآداب ، والمؤيد ، ١٣١٧هـ).

١٥٧- الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد) : منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم. نشر سليمان دنيا ، (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦١م) .

١٥٨- الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد) : المنقذ من الضلال ، مع بحوث مستفيضة نشر عبد الحليم محمود ، (القاهرة ، الأنجلو المصرية ، ١٩٦٢م).

١٥٩- الغزالى (أبو حامد) : ميزان العمل (القاهرة ، مكتبة الجندى ، بدون تاريخ) .

١٦٠- الفارابى (أبو نصر محمد بن محمد) : « فصوص الحكم » مطبوع ضمن «المجموع» (القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥هـ) .

١٦١- الفارابى (أبو نصر) : كتاب الجمع بين رأى الحكيمين ، (القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥هـ) .

١٦٢- الفارابى (أبو نصر) : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (القاهرة، المكتبة السلفية ١٣٢٨هـ) .

١٦٣- فؤاد زكريا : التفكير العلمى ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، ١٩٧٨ .

١٦٤- فلوتن : « مقدمة » إحصاء العلوم للفارابى (مطبعة ليدن ١٨٩٥م).

١٦٥- القفطى (جمال الدين أبو الحسن على) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء (القاهرة ، محمد أمين الخانجى ، ١٣٢٦هـ) .

١٦٦- قنواتى : مؤلفات ابن سينا (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٠م) .

١٦٧- قنواتى : « مؤلفات ابن سينا منهج تصنيفها » (مقال بكتاب المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، (القاهرة ، مطبعة مصر ، ١٩٥٢م) .

١٦٨- كارادفو (البارون) : الغزالى ترجمة عادل زعيتر ، (القاهرة ، البابى الحلبى ١٩٥٩م) .

١٦٩- كارادو (البارون) : مفكرو الإسلام ، ترجمة محمد الحبابى (الرباط مطبعة الأمنية ١٣٦٤هـ) .

١٧٠- كامل مصطفى الشبينى : الصلة بين التصوف والتشيع ، ج١ (بغداد ، مطبعة الزهراء ، ١٣٨٣هـ) .

١٧١- كرسون « أندريه » : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة عبد الحليم محمود، أبو بكر زكرى (القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٢م).

١٧٢- الكلاباوى (أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، (القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٨٠هـ) .

١٧٣- كلية التربية جامعة طنطا : أبحاث مؤتمر التربية الإسلامية الثانى ، دار سماح، طنطا ، ١٩٨٠م.

١٧٤- كمال إبراهيم : « التربية عند ابن سينا » ، (مقال بالكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، مطبعة مصر ، ١٩٥٢م) .

١٧٥- الكيلانى (على بن فضل الله) : رسالة توفيق التطبيق لإثبات أن الشيخ الرئيس من الاثنا عشرية . (القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٧٢هـ) .

١٧٦- لوبون (غوستاف) : حضارة العرب ، ترجمة محمد عادل زعيتر ، (القاهرة دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٥م) .

١٧٧- الماوردى (أبو الحسن على بن محمد) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة ، مطبعة الوطن ، ١٢٩٨هـ) .

١٧٨- محمد أبو القاسم حاج أحمد : العالمية الإسلامية الثانية ، دار المسيرة ، أبوظبى ، ١٣٩٩هـ.

١٧٩- ــــــــــــ : الأزمة الفكرية الحضارية فى الواقع العربى ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى فرع القاهرة ، (على الكمبيوتر) ١٩٩٢م.

١٨٠- ــــــــــــ : منهجية القرآن المعرفية ، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، (على الكمبيوتر) ، واشنطن ١٩٩١م.

١٨١- محمد أسعد طلس : التربية والتعليم فى الإسلام : (بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٥٧م) .

١٨٢- محمد البهى : الجانب الأإهى من التفكير الإسلامى ، (القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٧م) .

١٨٣- محمد تقى المدرسى : المنطق الإسلامى أصوله ومناهجه ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٧٧م.

١٨٤- محمد جواد رضا : الإصلاح الجامعى فى دول الخليج ، شركة الربيعان للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٩٨٤م.

١٨٥- محمد حسين المخزنجى ، جورج جرين : تاريخ التربية (القاهرة ، مكتبة البابى الحلبى ، ١٩٥٢م).

١٨٦- محمد الخضرى : تاريخ التشريع الإسلامى ، (القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ١٩٦٤م) .

١٨٧- محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده ، مطبعة المنار ، ١٣٢٤هـ.

١٨٨- محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى ، دار الطلبة ، بيروت ، ١٩٨٥م.

١٨٩- محمد عبد الحميد عيسى : تاريخ التعليم فى الأندلس ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٨٢م.

١٩٠-محمد عبد الرحيم غنيمه : تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى (تطوان، دار الطباعة المغربية ، ١٩٥٣م) .

١٩١- محمد عبد الغنى حسن : « ابن سينا عند قدماء المترجمين والمؤرخين » . (مقال بمجلة الثقافة ، مارس ١٩٥٢م) .

١٩٢- محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا (القاهرة ، دار المعارف، ١٩٦١م) .

١٩٣- محمد عطية الأبراشى : التربية الإسلامية (القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٣٦٤هـ) .

١٩٤- محمد عطية الأبراشى : التربية فى الإسلام (القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٣٨٠هـ) .

١٩٥- محمد فوزى العنتيل : التربية عند العرب مظاهرها واتجاهاتها (القاهرة مكتبة مصر ، ١٩٦٦م) .

١٩٦- محمد كاظم الطريحى : ابن سينا بحث وتحقيق ، (النجف ، مطبعة الزهراء، ١٣٦٩هـ) .

١٩٧- محمد كامل حسين : الدعوة الإسماعيلية تاريخها ونظمها وعقائدها (القاهرة، النهضة المصرية ، ١٩٥٩م) .

١٩٨- محمد كرد على : الإسلام والحضارة العربية (القاهرة ، دار الكتب المصرية، ١٩٣٤م) .

١٩٩- محمد محيط الطباطبائى : « ميلاد ابن سينا » (تحقيق بالكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا) ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٢م .

٢٠٠- محمد محمد مزيان : مناهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، واشنطون ، ١٩٨١م.

٢٠١- محمد محمود الخضيرى : « سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام» ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، مرجع سابق.

٢٠٢- محمد المعتصم مجذوب : شخصيات تربوية (الخرطوم ، مطبعة التمدن ، ١٩٦٣م) .

٢٠٣- محمد وهبى : « ابن سينا الطبيب » (مقال بمجلة الكتاب ، أبريل ١٩٥٢م).

٢٠٤- محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية (القاهرة ، مطبعة الرسالة ، ١٩٤٥م).

٢٠٥- محمد يوسف موسى : « فى الأخلاق » (مقال بمجلة الكتاب ، أبريل ١٩٥٢م) .

٢٠٦- مصطفى أمين : تاريخ التربية (القاهرة) ، دار المعارف ، ١٣٤٣هـ.

٢٠٧- مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، (القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٤م) .

٢٠٨- مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر (دمشق ، دار اليقظة العربية ، ١٩٥٣م) .

٢٠٩- المسعودى (أبو الحسن على بن الحسين بن على) : مروج الذهب ومعادن الجوهر (القاهرة: المطبعة البهية ، ١٣٤٦هـ) .

٢١٠- المولوى (محمد فضل الله الحق العمرى) : الهدية السعدية فى الحكمة الطبيعية (القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٢٢هـ) .

٢١١- موريس بوكاى : دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨.

٢١٢- ناصر خسرو علوى : سفر نامه ترجمة يحيى الخشاب (القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٦٤هـ) .

٢١٣- محمد نبيل نوفل : أبو حامد الغزالى حياته وآراؤه التربية والتعليم (رسالة ماجستير بالآلة الكاتبة بمكتبة كلية التربية ، جامعة عين شمس) .

٢١٤- نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢م) .

٢١٥- نلينو (كيرلو الفونسو) : « محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية » (مطبوع ضمن أبحاث أخرى بكتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ، جمع عبد الرحمن بدوى (القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٤٦م).

٢١٦- النظامى العروضى السمرقندى : جهار مقاله ، ترجمة محمد عبد الوهاب عزام، يحيى الخشاب (القاهرة ، مطبعة التأليف والترجمة والنشر) .

٢١٧- نن (برسى) : التربية مادتها ومبادئها الأولية ، ترجمة صالح عبد العزيز شحاته (القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٤٥م) .

٢١٨- نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفى (القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٦٦هـ) .

٢١٩- وهيب سمعان : دراسات فى التربية المقارنة ، (القاهرة ، النهضة المصرية، ١٩٦٥م) .

٢٢٠- وولف (أ.) : عرض تاريخى للفلسفة والعلم ، ترجمة محمد عبد الواحد خلاف (القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٤م).

٢٢١- ياقوت الحموى : معجم البلدان ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٥م.

٢٢٢- يوحنا قمير : ابن رشد ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٤٩م.

٢٢٣- يوسف الباجا : فلسفة المتكلمين (القاهرة ، مطبعة شبرا الفنية ، ١٩٤٥م).

٢٢٤- يوسف القرضاوى : العبادة فى الإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٨١.

٢٢٥- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، (القاهرة، دار المعارف ، ١٩٥٧م) .

٢٢٦- يوسف مروة : العلوم الطبيعية فى القرآن ، منشورات مروة العلمية ، بيروت، ١٩٨٦.

(ج) المراجع الأجنبية :

227- Afnan , Sohiel , Aviccena His Life and Works , London , Unwin, 1958.

228- Arberry , A . J . Aviccena on Theology , London , First Edition , 1951.

229- Baer , Gabriel : Egyptian Guilds In Modern Times ,The Isreal Oriental Society , Jerusalem , 1964.

230- Boyed , William , The History Of Western Education , London Adm & Charles Black , Forth Edition , 1974.

231- Butts , R . Feeman ,A Cultural History Of Education , New York , London Mcgraw Hill Book Company , Inc . 1947.

232 Butts , E . A : The metaphisical Foundation of modern Suince ,Longman , New York , 1951.

233- Chaboud , Jacqueline : The Education and Development of Women , Unesco , Paris , 1970.

234- Cubberley , Ellwood , P .Reading in The History Of Education , Hughter Mifflin Company , 1920.

235- Demombyres , Mourice Goude Fray , Muslim Institutions , Tran Slated form French by , John , P . Macgergor , Lodon Geroge Allan & Unwin K.T.D . 1950.

236- Dodge Royard , Muslim Education In The Medival Times , The Middle East Institute , Washingtion , D . C . 1962.

237- El- Ehwany , A. F. Islamic Philosophy , Cario Anglo Egyption Bool Shop, 1957.

238 Elankib , Ablel Rahman : The Education Reform Of Al - Azhar 1872-1972 , PH. D Thesis , Exeter University , 1980.

239- Gibb , H .A . R & Geoffrey , Mohammedanism , an Historical Survey , Camberdge ,Oxford University Press , 1949.

240- Gilson , Etienne , History Of Christian Philosophy In The Middle Ages , New York , Random House Third Printing , 1954.

241- Graves , Frank Pirrepant , History of Education In The Modern Times , New York , Macmillan Company , 1933.

242- Jemil Sliba & Gerge j . Thomath " The Scape Of Human Knowlege " . Islamic Review June 1954.

243- Kinany , A . K . H . " Islamic Schools and Universities " Islamic Review , June , 1954.

245- Leff , Gardon , Medival Thoughts Form St . Augustine to Ockam , Penguin Books , London Second Published , 1962.

246- Macdonald , Duncan B . development of Muslim Theology , Jurisperudence and Costitutional Theory , New York , Charls-Scribners Sons , 1926.

247- Mellone , Sydney Herbert Western Christian Throught In The Middle Ages , William Black Wood & Sons ,I . T . D . 1935.

248- Monroe , Poul , A text Book in The History of Education , PH . D . New York , Macmillan Company , 1906.

249- Nakosteen , Mehdi : Hsitoy of Islmic origins of westen Education A . D . 800- 1350, University of Colorado Perss 1964.

250 - Nasr , Seyyed Hosien : Islam and Plight of Modern man , Longman , London , New York , 1975.

251- Nasr , Seyyed Hosien , Man and Mature , The Spritual Crisis Of Modern man , Amandala , Books , unwin , LTD. 1976.

252- Randoha Krishnan , N . Hsitory of Philosophy Eastern and Western , Lodon , Geroge Allan Unin L.T.D. 1953.

253- Southern , R . W : western Views of Islam In The Middle Ages , Harvard University Press , 1962.

254- Sweet Mann , J . Windraw , Islam and Christian Theology, Lodon ,Lutter Worth Press 1945- 1947.

255- Thut , I.,N. The History of Education , Philosophical and Historical Foundation , Macgrow Hill Bool Company , 1957.

256- Tibawi , A . L. " Arab Education In The Golden Ages of The Caliphate " Isamic Review , June 1954.

257- Totah , khalil A . The Contribution of The Arabs To Education , Publication , teachers College , Cloumbia University , New York ,1926.

258- Tritton , A . S . Materials in Muslim Education In The Middle Ages , London , Luzac & Co L . T . S . 1957.

259- waddy Charis : (editor) : The Muslim Mind , Longman , London , 1976.

260- walzer , Richard , Greek into Arbic , Oxford Bruno Conssiner , 1962.

261- Watt , W . Montgomary , Islamic Philosophy and Theology , Edinburgh , At The University Press , 1962.

262- Wimer , Herman , Consise History of Education Form Salon to Pestalozzi , London , Peter Awan 1963.

رقم الإيداع	٢٠٠١/١٣٠٦٧
I. S. B. N الترقيم الدولى	977- 10-1486-2